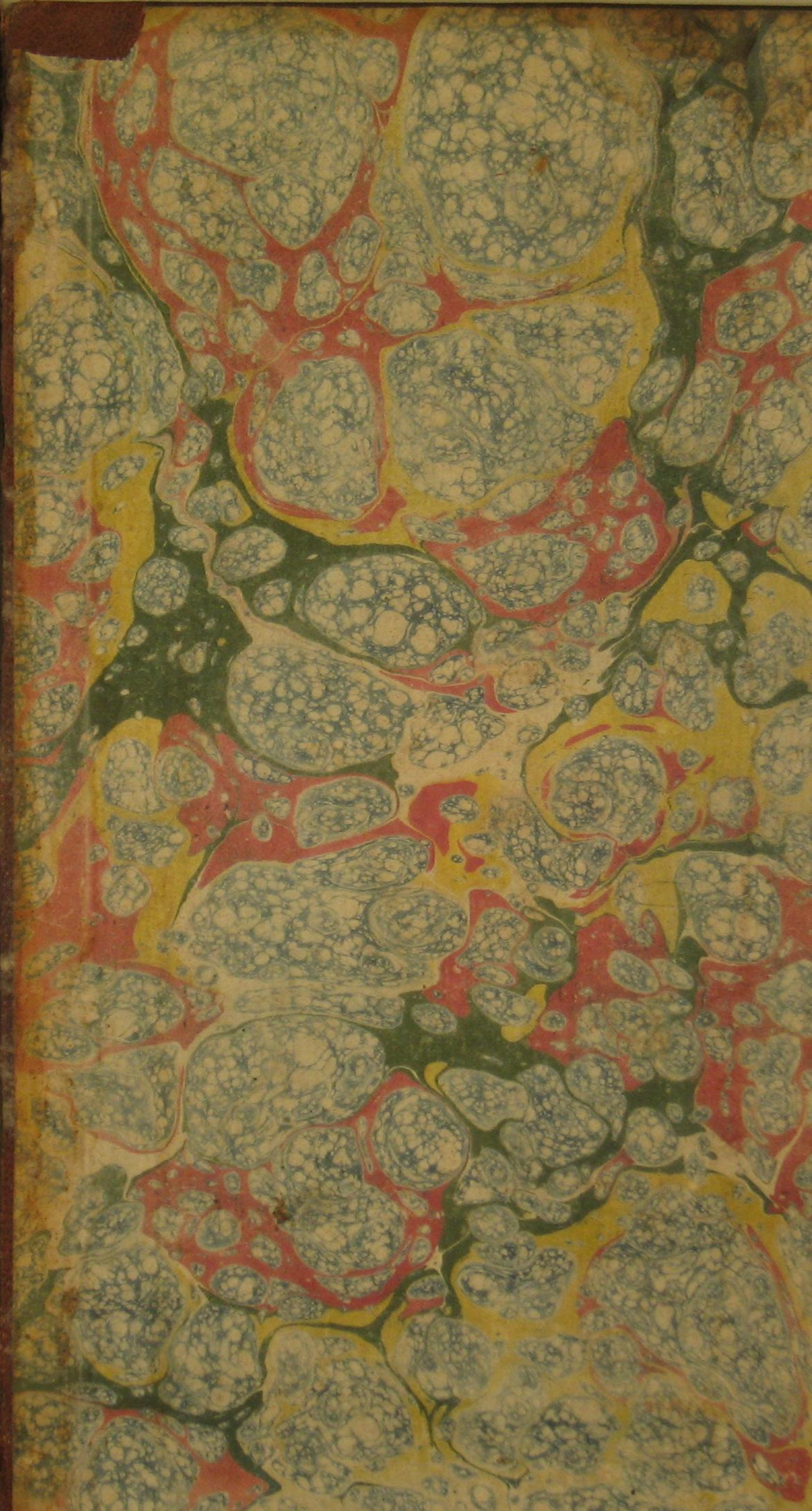



198

[illegible] ریاضی ۱۹۸

شرح الموسوم باشارات المرام
من عبارات الامام
ابي حنيفة
للبياضي





بسم الله الرحمن الرحيم



حامداً لمن شيّد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين تأسيساً لمباني الإسعاد
ومصلّياً على من سدّد قواعد اليقين ببيّنات خطابه المستبين
تمهيداً لسبيل الرشاد وعلى آله وصحبه الهادين إلى سنن سنّته
داعين بنبيّنا لمشارع الشرع للورّاد والأئمة التابعين لهم
بإحسان إلى يوم الدين في إيضاح معالم العلم للقصّاد أما بعد
فيقول الفقير إلى مولاه أحمد بن حسام الدين حسن ابن الشيخ سنان
البياضي عاملهم الله الكريم بلطفه الفيّاض ولا زال لهم من بحر الغفران
عهاد إن سابق الأئمة التابعين في إظهار أصول الدين
بالتدوين لصلاح العباد وفلاح العباد إمام الأئمة المتقين
أبو حنيفة النعمان الكوفي أكرمه الله في علّيين ومدّ عليه رواق العز
يوم التناد فإنه ابتدأ من بينهم بإملائها على أصحابه الأئمة فجمعت
في كتبه الأصولية من الفقه الأكبر الأشهر والفقه الأكبر الأبسط
والرسالة وكتاب العالم والوصية فتلقّتها فحول العلماء
بخضوع الاعتقاد والاعتداد لنجاة المعاد ونقلت في كتب
المحققين من أجلّة المتقدمين والمتأخرين أطواد أولي الرأي
والاجتهاد وهي طوالع مسائل يشرق ببهجتها وجه اليقين
ومطالع دلائل يهتدى بلمعانها إلى دقائق أصول الدين في
أنيق عبارات سامعيها تمّ الفؤاد سلك فيها منهجاً بديعاً
في إشارات التحقيق واستولى على الأمد الأقصى في تلويحات
التدقيق في رتبة إشارات ناظرها دائم السهاد فكلام الإمام
في التحقيق إمام الكلام لأهل التوفيق ولأمر ما رمقته عيون
العظماء بالخشوع والانقياد لكن لتوارد حجب السؤال جليت

جليت في منصّة البيان والتطبيق ولم يلاحظ فيها الجمع في الأبواب والتلفيق
فطويت دقائقها عن كل خاطر وقّاد وناظر نقّاد فسألني ذلك بعض من
يضبطها حقيق وفهمها ونشرها يليق من أفاضل الرجال والمتّقي الآحاد
فجمعت بفضل الله بينها بترتيب أنيق وضممت إليها سائر ما روي عنه
أئمة التحقيق فجليت كاشفة عن حقائق زويت عن كل حاضر وباد وفي
تنقيح به تنبلج أصول الدين صباحاً وتتبيّن قواعد المتكلمين صراحاً فجلت
ممهّدة المباني مؤسّسة للإرشاد وترتيب به تنتج دلائل اليقين
اتضاحاً وتتساقط شبه المخالفين افتضاحاً فعادت براهين حق ناطقة
بالإعجاز في كل واد وناد ثم شرحتها شرحاً موسوماً بإشارات المرام من
عبارات الإمام كافلاً بفوائدها باختصار في اقتصاد مجلياً في تحقيق
مضائق لم يتيسّر للأكثرين فيها إلا أن غمضوا عنها الأعين وتدقيق مغالط
لم يتيسّر لهم فيها إلا أن مضغوا الألسن لغموض يخضع له الأفراد من رسخ
الأوتاد وتبيين قواعد اكتفى الشارحون فيها بما فهموه من ظاهر المقال
من غير أن يكون لهم اطّلاع على حقيقة الحال فضلاً عن استخراج الدليل
أو كشف خفاء المراد وحلّ معاقد قد تقيّد والسلوك طرائقها من غير
دليل فتحيّر والكثير أو تحيّر واعتسف سواء السبيل في الإصدار والإيراد
تارة ففي كل باب علالة الجدّ والاجتهاد مستقصياً في الإرشاد
باعتياد في الازدياد فجاء بحمد الله للطالبين أعذب مورد وأطيب مراد
وللراغبين وفق ما يراد وفوق ما يزاد مشتملاً على فوائد جليلة فوق ما
يعتاد أحدها استخراج القيود المهمة من عبارات الإمام في جزل اللفظ
ممزوج بها مرتاح له الأفهام ويرتاض به الجامح الآبي والمنقاد الثانية
استخراج عامة المسائل المهمة من عباراته الدقيقة المحكمة بتقرير فيه
جلاء الشك من الفؤاد وجلاء كل قلب صاد الثالثة استخراج
عامة دلائلها اليقينية من إشاراته اللطيفة الأبيّة بتحرير فيه غاية التحقيق
يعلو كاهل الانتقاد الرابعة استخراج دفع شبه المخالفين
لأهل السنة من رموزها الخفية ببيان واف يخضع له من جانب
التعصب من كل ذي ذهن وقّاد الخامسة تأكيد تلك الأمور

في المواد. بالنقل عن كتب المحققين الافراد من الفحول الامجاد الشمخ كالاطواد
السادسة بيان كثرة طرق مسانيده العلية بنقلها عن كتب
الائمة من المحدثين الاجلة لاستلزامها الشهرة المفيدة في باب
الاعتقاد. السابعة بيان محال كلامه من كتبه المذكورة ومن
روايات الائمة في الكتب المشهورة فان الاسناد مئنة الاعتماد
الثامنة جمع خلاصة ابحاث الائمة بالدرج والادماج في
المواضع المهمة والتجنيس بين الاشتات والافراد التاسعة
ربطها باشارات متونه المتينة ودلالات نصوصه الرصينة
التي ما الفضل فصلها من نقاده العاشرة التنبيه على مزالق الاقدام
مما يتوقف عليه فهم المرام صونا للافهام عن الالحاد وجفاء الازناد
والمسؤول من فضل الملك العلام ان ييسر الاتمام ويسهل الاختتام
بالتوفيق للحق والسداد. اما بعد حمد الله كفاء افضاله والصلوة والسلام
على سيدنا محمد وآله فهذا ما سألت جمعه وترتيبه بحيث ظهر
من الكلام المسائل والدلائل ودفع شبه المخالفين وتهذيبه
عن المكررات وتقريبه بحذف الاسولة لكون الاجوبة جملا تامة
من الاصول المنيفة للامام ابي حنيفة وهو اول من دون الاصول
الدينية واتقنها بقواطع البراهين اليقينية وانما كانت رسائل
من تقدمه في رد الخوارج والقدرية ففي التبصرة للشيخ ابي منصور
عبد القاهر البغدادي ان اول متكلمي اهل السنة من الفقهاء ابو حنيفة
الف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة اهل السنة. جمعتها
من نصوص كتبه التي املاها على اصحابه من الفقه الاكبر الاشهر برواية
الامامين اسمعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي عن الامام حماد ابن
ابي حنيفة عن امام الائمة وذكره الامام فخر الاسلام البزدوي في اوائل
اصوله ونقل بعضا من مسائله وفصل في شروحه السبعة المشهورة
وذكره الامام ابن الهمام في المسايرة ونقل بعضا من مسائله
والرسالة برواية الامامين محمد بن سماعة التميمي وابي سليمان موسى
الجوزجاني عن الامام ابي يوسف الانصاري عن الامام الاقدم وذكرت

وذكرت تمامها في اواخر خزانة الاكمل للجرجاني وذكرها الامام ابو العباس
الناطفي في الاجناس ونقل بعض مسائلها وذكرها فخر الاسلام البزدوي في
اصوله. وكتاب العالم برواية الامامين نصير بن يحيى ونشد ابن الحكيم
البلخيين عن الامام ابي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي عن الامام الاعظم و
ابو مطيع البلخي من متقدمي اصحابه اثنى عليه الامامان مالك بن انس وعبد الله
ابن المبارك وقال له المنة على اهل الدنيا والحافظان احمد بن منيع والحاكم
ابو عبد الله محمد ذكره في تاريخ نيسابور للحاكم فلا عبرة بما ذكره الذهبي
والعسقلاني فيه للتحامل على الحنفية كما يظهر من تضعيفهما لابي يوسف ومحمد
وذكر كتاب العالم الامام برهان الدين البخاري في محيطه في باب نكاح
اهل الكتاب ونقل بعض مسائله وذكره الامام فخر الاسلام في اوائل اصوله
وذكر كثيرا من مسائله في الكشف للامام ابي محمد الحارثي والمناقب للامام
نجم الدين عمر النسفي والامام ابي بكر بن محمد الزرنجري. والفقه الاكبر الابسط
برواية الامامين خلف بن ايوب العامري والفقيه نصير بن يحيى
البلخيين عن الامام المذكور ابي مطيع البلخي عنه وذكر بعض مسائله الامام
الناطفي في الاجناس وابو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وابو
المعين النسفي في فصل التقليد من التبصرة ونور الدين البخاري في فصل التنزيه
من الكفاية وحافظ الدين النسفي في الاعتماد وكشف المنار وابو شجاع
الناصري في البرهان وابو المحاسن القونوي في شرح عقائد الطحاوي وشرحه
الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني. والوصية برواية الامام خالد بن صبيح
المروزي عن الامام ابي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن امام الائمة
وقد ادرك مشايخ الامام كايوب السختياني وهشام بن حسان وهشام
ابن عروة وروى عن سعيد بن ابي عروبة ومسعر بن كدام والثوري
قال الخليلي مشهور بالصدق وجمع حديثه خلف بن يحيى قاضي الري وعتيق
ابن محمد وعلي بن سلمة وذكر الوصية بتمامها الامام ابو الوليد ابن الشحنة
في اوائل شرح الهداية والقاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية
والامام صارم الدين المصري في نظم الجمان وذكرها الشيخ الامام ابن
الهمام في المسايرة وشرحها الشيخ الامام اكمل الدين البابرتي وذكرت

مسائل الكتب المذكورة في مناقب الامام لابي عبد الله الصيمري وابي المحاسن
المرغيناني وابي المؤيد الخوارزمي وحافظ الدين الكردري فقد ذكر الكتب
المذكورة في ثلثين كتابا من كتب الائمة وألحقت بها عشرين مسئلة
كلامية من روايات الائمة الامام ابي يوسف ومحمد والحسن بن زياد
واسد بن عمرو ويوسف بن خالد السمتي وعبد الكريم الجرجاني وابي عصمة
المروزي وجدتها في كتب المشايخ المذكورين وأربعين حديثا
اعتقاديا من مسانيده العلية بتخريج الامام محمد بن الحسن وابي محمد
الحارثي وابي القاسم طلحة بن محمد وابي الحسين احمد بن مظفر ومحمد بن
عبد الباقي الانصاري وابي بكر احمد الكلاعي وابي عبد الله بن خسرو البلخي
والقاضي عمر بن الحسن الاشناني والقاضي ابي زكريا موسى الحصكفي وابي عبد الله
محمد الخوارزمي ورتبتها على مقدمة وثلاثة ابواب وخاتمة وهي كجميع
الاصول حاوية وانما رتبت على ذلك اخذا لابوابه من الفقه الابسط
وفصوله من الوصية لان المذكور في الكتاب اما المقاصد وما له ارتباط بها
والثاني اما ان يكون الشروع في المقاصد على وجه البصيرة الكاملة توقف
عليه اولا الاول المقدمة والثاني الخاتمة والبحث عن المقاصد اما من
حيث التصديق اجمالا باحوال موضوع الفن من شئون الصانع تعالى
على المختار وهو الباب الاول واما من حيث التصديق بها تفصيلا
فاما ان يكون من صفاته الذاتية وما يرجع اليها وهو الباب الثاني او من
صفاته الفعلية وما يرجع اليها وهو الباب الثالث وهذا وجه ضبط
مسهل للاستقراء دون وجه حصر عقلي فان من رامه ارتكب شططا
ولما كان من حق من ابتدأ في امر ذي بال ان يبتدئ بالتسمية والتحميد للمنعم
المتعال للحديثين المعروفين قال الامام في بدء كتاب العالم
بسم الله الرحمن الرحيم اي متلبسا باسم مختص بذات جامع لصفات الكمال
منها ارادة الاحسان الكثير وارادة تتميم الافضال ابتدئ المقال كما
فسره القهستاني وغيره من المحققين وفيه اشارات الاولى
ان ذكر الاسم تنبيه على ان التلبس والتبرك به دون ذاته المقدس
عن التلبس لا للتعظيم او دفع اليمن كما ظن لاندفاع الضرورة ومنع

ظنه الاخفش وقطرب وجمع آخرون منه

ومنع المقام عنه مع الخلاف فيه الثانية ان الجلالة علم مرتجل للذات
الواجب الوجود على ما روي عن الامام ابي حنيفة كما في شرح المواقف واختاره
الجمهور كما في شرح المقاصد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الادباء انه من
الاسماء المشتقة كما في شرح المواقف للابهري فاضافته الى العلم الجامع للصفات
الكمالية تنبيه على تعميم التلبس لجميع الاسماء الدالة على الصفات اجمالا الثالثة
انه لبس الاسم بمعنى التسمية وليس الاسم عين المسمى هنا ليكون الاضافة بيانية
كما ظن لمنع التلبس وعدم الضرورة الصارفة الرابعة ان الاضافة
بمعنى اللام فتفيد الاختصاص في الجملة فيشمل الابتداء الاسماء كلها عبارة
ولا تخصيص للاسماء المذكورة هنا لمزيد الاهتمام الخامسة ان الجلالة
اريد بها المدلول ههنا اي الذات بدلالة التوصيف فان الاسم قد يراد به
الدال كما في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وقد يراد به المدلول كما في قوله تعالى
ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها والتعيين بحسب القرينة كما هو
المختار فههنا دل الباء الملابسة على ان الاسم بمعنى الدال ودل التوصيف
على ان الجلالة بمعنى المدلول السادسة ان الاسمين اريد بهما الصفة
الثابتة اي مبدأ الافضال وهو الارادة كما في المناهج نقلا عن الاشعري
واختاره صاحب المواقف وقيل مرجعهما الى صفة الفعل بمعنى معطي
جلائل النعم ودقائقها كما في شرح المواقف للشريفي والاول اقرب الى الحقيقة
لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة كما في شرح المواقف للابهري
السابعة ان الفرق بينهما باعتبار المبالغة كما في الاول وكيفا
في الثاني ماخوذ من الصيغة مدلولا من قوله عليه السلام يا رحمن الدنيا ورحيم
الاخرة لشمول رحمة الدنيا للمؤمن والكافر وخصوص رحمة الاخرة للمؤمن
على الوجه المستمر الثامنة ان تاخير تقدير العامل ليقع البدأ بالاهم
من اسمه المتبرك به مع افادة الاختصاص لانه وقع ردا على الكفرة الذين
كانوا يبدؤون باسماء الهتهم كما ذكره المحققون وقال الحمد لله منشئا
للثناء على الجميل الصادر بالاختيار او الصادر عن المختار كما في الاطول
لعصام الدين او لما يشعر بتعظيم المنعم عرفا وهو الشكر لغة كما يشعر به
التعرض لوصف التربية في المقام وفيه اشارات الاولى ان جملة الحمد

ظنه الشهاب ابن السمين وابو البقاء منه

كاظن [illegible]

الانشائية على المختار لان الجملة الخبرية اذا استعملت في الانشاء فهي انشائية مطلقا
كما ذهب اليه الزمخشري وان لم يكن ذلك مما وضع له لفظ الانشاء كرحمه الله
في معنى ارحمه كما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ولانها لو كانت خبرية دلت
على الحمد تبعا لا قصدا مع ان المقام مقام الحمد لا الاخبار عنه كما في حواشي المطالع
الثانية ان الجلالة لما دلت على الذات الواجب الوجود الجامع لجميع
صفات الكمال صار مدلول الكلام حصر الحمد مطلقا في حق من هو جامع لجميع
صفات الكمال من حيث هو كذلك فكانه كاثبات الشيء ببينة وبرهان ولا يخفى
لطفه كما في شرح التهذيب للفاضل اليزدي الثالثة ان التعريف
فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق
كما دل الاطلاق اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط
او غير وسط كما قال وما بكم من نعمة فمن الله كما في تفسير البيضاوي الرابعة
التنبيه على استحقاقه تعالى للحمد بالذات فان استحقاقه للثناء والتعظيم بازاء
فعله تعالى وصف يقتضيه ذاته تعالى كسائر الصفات الكمالية اذ لا فاعل
في الوجود الا هو وان كل ما يفعله فهو جميل وحسن لما تقرر في محله فان دخول
الشر في القضاء انما هو بالتبع فثناؤنا عليه وتعظيمنا اياه وان كان
معللا بذلك الفعل لكونه باعتباره الا ان استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي
له كما حققه الاستاذ ابن الصدر الشرواني في حاشية التفسير الخامسة
التنبيه على تحقق الاستحقاقين للحمد احدهما الاستحقاق الذاتي كما مر واليه اشار
بذكر الجلالة ولم يقل للخالق او نحوه والثاني الاستحقاق الوصفي واليه اشار بذكر
وصف الرب في المقام السادسة ان التعريف الاول هو المشهور
لكنه يحتاج الى تكلف وتجوز فيه اما بالتعميم للصادر بالاختيار حقيقة كالافعال
او حكما كالصفات الذاتية له تعالى لاستقلال الذات في تحققها كاستقلاله
فيما بالاختيار واما لانها يترتب عليها الامور الاختيارية فالحمد عليها في المآل
فيكون مجازا غير مشهور في التعريف او الى التجوز بالحمد فيها عن المدح والتعريف
الثاني خال عنهما وهو الظاهر من اطلاق اكثر اهل اللغة واختاره في شرح
الشمائل العصامي وشرح النقاية للقهستاني ولذا اول بعضهم الاختياري
في المشهور بالصادر عن المختار السابعة ان كلا من الحمد والشكر اما لغوي

او عرفي فتعريف الاول الاول وثانيه بما ذكر واول الثاني هو ثاني
الاول وثاني الثاني هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
والتعريف اللغوي للمدح هو الوصف بالجميل سواء كان اختياريا او لا ولم يثبت
فيه اصطلاح والنسبة بين تعريفي الحمد عموم وخصوص من وجه وبين الحمد العرفي
والشكر اللغوي الترادف ان لم يقيد النعمة بوصولها الى الشاكر والا فعموم
مطلق وبين الحمد اللغوي والشكر اللغوي ايضا عموم وخصوص من وجه وبين
تعريفي الشكر عموم وخصوص مطلق وبين الحمد اللغوي والشكر العرفي عموم
مطلق ان اعتبر النسبة بحسب الوجود وان اعتبر بحسب الحمل فتباين وبين الحمد
والشكر العرفيين عموم وخصوص مطلق وبين الحمد والشكر اللغويين
عموم وخصوص من وجه كما في شرح التهذيب للفاضل مير غياث الدين
الثامنة ان اختيار الاسمية تنبيه على ان جنس الثناء ثابت له بلا شائبة
احتمال كما في الفعلية المتضمنة للاخبار بحمد نفسه المحتملة للصدور مع الغفول
عن معناه كما في التفسير الكبير في الانعام وفي القرينتين وجوه من الاحتمالات
ذكرت في المطولات وفي الوصف بقوله رب العالمين اشارات
الاولى المبالغة في التربية فان الرب بمعنى التربية اي تبليغ الشيء الى كماله
شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة وقيل هو نعت من ربه يربه ثم سمي به المالك
لانه يحفظ ما يملكه ويربيه كما في تفسير البيضاوي الثانية تعميم التربية
لجميع الاجناس المختلفة فان العالم اسم لما يعلم به غلب فيما يعلم به الصانع
وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر
واجب لذاته تدل على وجوده واليه اشار باختيار الجمع على المفرد المعرف
فانه وان كان اصلا واخصر متنا ولا لكل فرد من افراد الانواع بمقتضى
الاستغراق الا انه يوهم استغراق افراد نوع واحد منها كما ذكره القهستاني
الثالثة تغليب العقلاء منهم واليه اشار بجمعه بالياء والنون كسائر
اوصافهم الرابعة التنبيه على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث
حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها كما ذكره البيضاوي لانها
جواهر محتاجة الى الاكوان المتجددة واعراض متجددة ولكون التربية التبليغ
شيئا فشيئا ففيه براعة الاستهلال ولما كان اتمام الحمد بالصلوة لان من

لم يشكر نعمة من الخلائق لم يشكر نعم الخالق على ما نطق به الاثر واجل منعم الينا بانواع
العطايا باهم الانبياء سيما رسولنا المجتبى واله وصحبه ائمة الهدى كما في شرح
التهذيب للعصامي قال منشئ الدعاء له وصلى الله على محمد وفيه اشارات
الاولى انه الدعاء بارادة الخيرات لصاحب العلى والكمالات من تعظيمه
في الدنيا باجراء شرعه واعلاء ذكره وفي الآخرة بتشفيعه وتضعيف اجره
كما قال الحافظ ابن الاثير الجزري الثانية التنبيه على ان ثناءه وفي غاية
خارج عن الوسع فلذا امرنا ان نحيل ذلك اليه تعالى كما في شرح الثلاثيات
للعلاء السمرقندي واليها اشار باسناده مطلقا اليه تعالى الثالثة
التنبيه على انه ترك السلام الذي هو اسم من التسليم اي جعل الله اياه سالما
عن كل مكروه وليس بمكروه كما ذكره القهستاني وقد رد على من ظنه واليه اشار
بالاكتفاء في المقام وفي الوصف بقوله سيد المرسلين وخاتم النبيين
اشارات الاولى التنبيه على انه الفاضل منهم في نفسه الجامع لفضائلهم
كما في الشفاء والمعالم للامام الرازي فانه للسيادة على الجميع كما دل
الاضافة الى الجمع المعرف اذ هو في الاصل المتولي للسواد والجماعة الكثيرة
ولما كان من شرطه كونه مهذب النفس قيل لكل فاضل في نفسه سيد
كما في المفردات للراغب الاصفهاني الثانية التنبيه على
افضليته من كل واحد من الملائكة وافضل الناس ومن الجميع من حيث الكل
كما نقله القهستاني عن علمائنا واليه اشار بالاطلاق في المقام فانه ربما يقصد
بالجمع المعرف باللام المجموع من حيث المجموع كما في مبحث استغراق المسند اليه
من المطول وصرح به السيد السند في كتبه فهو افضل من جميع المبعوثين
لتبليغ الاحكام من البشر من المبعوثين بالشريعة المجددة من الثلاثمائة
والثلاثة عشر على ما رواه ابو ذر وهو المختار في تعريف الرسول كما في
شرح الثلاثيات واختاره البيضاوي في تفسير سورة الحج ويشير
اليه الامام الثالثة التنبيه على عموم خاتميته لجميع المبعوثين
من المذكورين ومن المامورين بالابلاغ بدون الشريعة المجددة من مائة الف
واربعة وعشرين الفا مع المذكورين فان كل رسول نبي فهو خاتم الفريقين
سيدهم الرابعة التنبيه على انه لا نبي بعده وان عيسى عليه السلام

السلام اذا نزل يتبع شرعه واليه اشار بالتعميم الخامسة التنبيه على ان
خاتميته لهم معلوم من الدين بالضرورة واليه اشار بسوقه مساق الوصف
المعروف للمعرفة ولذا قال الامام باكفار من طلب من المتنبي المعجزة كما في
المناقب الكردرية السادسة التنبيه على ان الرسول اخص واشرف
واليه اشار بعطف العام في المقام وقال وعلى عباد الله الصالحين تكميلا له
بانشاء الدعاء لصلحاء الامة وفيه اشارات الاولى ان الآل يعم
النبي والنبي يعم العلماء العاملين فانهم مخصوصون بالرسول من حيث العلم
كما في المفردات لقوله عليه السلام آل محمد كل تقي رواه الطبراني في الاوسط
عن انس واليه اشار بذكر الصالحين في مقام الآل قال العلامة الفناري
في شرح تلخيص الجامع الكبير آل الانبياء اتباعهم طردا كآل موسى وعكسا
لقوله تعالى انه ليس من اهلك فاندرج فيهم الصحابة والتابعون وغيرهم
من متبعيه الثانية التعميم المامور به في الدعاء كما ورد في التشهد
الثالثة دخول ذوي القربى منه عليه السلام وصحابته فيهم دخولا اوليا
الرابعة جواز الصلوة عليهم تبعا للصلوة عليه لا اصالة واليه
اشار بالعطف على الصلوة عليه الخامسة ان الوصف بالصلاح
لكونه جامعا لكل خير ولذا وصف الانبياء نبينا عليهم السلام ليلة الاسراء به
كما في شرح البخاري للكرماني واليه اشار الامام بالاقتصار عليه في المقام المقدمة
لما كان من حق من حاول علما ان يتصور حقيقته اولا ليكون على بصيرة في طلبه
ومبناه ويعرف اسمه المنبئ لمسماه وموضوعه وحاله من شرف جواه
وغاية جهده وجداه وماخذ علمه ومبناه وما هو المطلوب من مسائله وفحواه
كان جديرا بان يصدر بها الكلام فلذا صدر بها الامام وقال في
الفقه الابسط مشيرا الى تعريفه واسمه ومنبها على شرفه واستيجاب فهمه
اعلم ان الفقه هو التوسل الى علم غائب بعلم شاهد لغة كما في المفردات
في اصول الدين وهو الوضع الالهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى ما هو خير بالذات وسيأتي بيانه افضل من الفقه في فروع الاحكام
وهي آثار الخطاب الازلي المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع من السببية والشرطية والمانعية كما في التلويح وافضليته لابتناء

بثبوتها عند المكلف على الفقه في الدين والتصديق به وابتناء اعتبار اعماله عليه
كما سيشير اليه ولقوله عليه السلام افضل الاعمال العلم بالله رواه الديلمي
والحكيم الترمذي وابن عبد البر عن انس عنه عليه السلام والحمل اما باضمار التحصيل
واما باضمار من لكون المضاف اليه خلاف الجنس كما صرح به القهستاني في اوائل
شرح النقاية • والفقه • العام لهما عرفا • معرفة • اي ادراك جزئيات
عن الدليل لان المعرفة ادراك عن اثر كما في المفردات فليس التقييد
بلا دليل كما ظن او الملكة الحاصلة منه او المدرك من القواعد والمراد
بالمعرفة على الاول تهيؤ • النفس • الناطقة تهيؤا تاما كما هو المعروف
المتبادر الى افهام ارباب العلوم فيكون حقيقة عرفية كما في شرح البديع
للاصفهاني فلا يرد انه ان اريد معرفة الجميع فهو محال لانها غير متناهية
ويستلزم ان لا يكون مطلق الفقه حاصلا لاحد والبعض الغير المعين فهو تعريف
بالمجهول ويستلزم ان يكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه والمعين فلا دلالة
عليه كما في التلويح وغيره فهي بمعنى حصول الحالة البسيطة الاجمالية التي هي
مبدأ المعرفة تفاصيل • ما يصح لها من الاعتقاديات والعمليات • وما يجب • عليها
منها كما اشار اليه بعده بقوله اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه فهو يشمل الاصول
والتفاريع الخلافية في قسم الفقه في الدين ويشمل معرفة الاحكام التكليفية
على الحقيقة من احكام الواجب والحرام والمكروه تحريما مما يجب عليه ويكلف
باتيانه او تركه وغير التكليفية على الحقيقة من احكام المباح والمندوب فعله
او تركه من المكروه تنزيها مما يصح ويجوز للنفس فعله او تركه سواء كان مساوي
الطرفين او مرجحا في قسم الفقه في الاحكام • بلا كلفة في تعميم الكلام مشيرا الى ايفاء
حق المقام • باستيعاب الاقسام اجمالا • وكفى باجتماع المعاني الصحيحة مع التوابع
اللفظية والحالية المنضمة في كل مقام صحة وكمالا • وبغاية الايجاز مع دلالة المرام
بلاغة وجمالا • وليس من اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين
المراد كما ظن حتى يرد انه غير مستحسن في التعريفات واشار الى حده المخصص
واسمه بقوله • وما يتعلق منها • اي من تلك المعرفة • بالاعتقاديات بان يكون
المطلوب منها الاعتقاد فقط • هو الفقه الاكبر • فهو معرفة النفس عن الادلة
ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية والمتبادر منها المعتقدات المنسوبة

لصاحب التلويح
منه

فقيه مع كمال الوجازة في الكلام
اشارة الى الامور المهمة في المقام
منه

دفع لاعتراض صاحب التلويح
منه

المنسوبة الى دين محمد عليه السلام توقفت على شرعه او لا فخرج المعرفة بالمشروعات
الفرعية وبغير الدينيات وخرج علم الله والرسول بالمعتقدات لعدم كونه عن الادلة
واعتقاد المقلد لذلك ودخل علم الصحابة بها وما ثبت بدلائل العقل الصريح
كبعض مسائل التنزيه والتفاريع الخلافية كما في شرح المقاصد وغيره واشار
الى اسمه الدال على شرف مسماه وكونه اصلا لما سواه حيث سماه الفقه الاكبر
لعظم موضوعه وقد سماه المتأخرون بالكلام اشعارا باخذ اصوله من صريح كلام
الملك العلام وايماء الى شرفه بادعاء انه الفرد المتعين عند اطلاق الكلام كما
في شرح التعديل وغيره واشار الى دليل شرفه وسطوع برهان افضليته بوجهين
الاول ما قال فيه • فلان يتفقه • ويتقن • الرجل كيف يعبد ربه • بان يعلم
ربه الصانع المتعال بماله من صفات الكمال ويعلم اركان عباداته وشروط
طاعاته • خير له • وانفع • من ان يجمع العلم الكثير • بلا اتقانه لما هو المهم في دينه كما هو
المتبادر من مقابلة التفقه بالجمع وبين ما ذكر • وقال في كتاب العالم والعمل المتعلق
بالبر كما هو المتبادر منه في المقام فانه الفعل الصادر عن قصد كما في المفردات •
تبع • في الاعتبار والاثابة • للعلم • وتحقيق الاعتقادات واركان العبادات
وتنوره بالتنظير بالمحسوس فقال • كما ان الاعضاء • في غالب الاعمال • تبع للبصر
فالعلم • بالاركان والشرائط وتحقيق ما يتوقف عليه اعتبار العمل من الاعتقادات المقارنة
مع العمل اليسير • بالاقتصار على الواجبات والسنن دون الاقتصار فيهما •
انفع من العمل الكثير • بالاكثار عليهما من النوافل • مع الجهل • في اتقان حق الاركان
والشرائط وتحقيق ما يتوقف عليه من الاعتقاد دون نفع العمل الكثير معه بالتقليد
في الجملة فاشار الى ان صحة العبادات واعتبار الطاعات يبتني على الفقه في الدين
وتحقيق الاعتقادات فهو اشرف العلوم كما ان معلومه اشرف المعلومات وفيه
اشارات الاولى ان الفقه علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة به والعمل به
فاذا تمت هذه الوجوه كان فقيها كما في اصول البزدوي واليه اشار بتفضيل التفقه
الذي هو تحصيل الفقه على مجرد جمع العلم الكثير كما دل المقابلة الثانية ان عبادة
لله مأمور بها وهي مشروطة بتحصيل معرفة الله بصفات كماله ونعوت جلاله
بقدر الطاقة قبل العبادة لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر
بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا كما في التفسير الكبير واليه اشار بقوله والعمل تبع للعلم

الغاكشف ان البصر نور العين يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة
نور القلب يستبصر به ويتامل في المدركات فكما يخبط في السير من لا بصر له يخبط
في العمل من لا بصيرة له واليه اشار بقوله كما ان الاعضاء تبع للبصر الثاني ما قال
فيه • ولذلك قال تعالى بعد ما ذكر عدم استواء القانت العابد وغيره
كناية • قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب •
فذكر الفريقين المتقابلين صريحا ونفي الاستواء بينهما بطريق الاستفهام الانكاري
بيانا لمزيد فضل العلم المثمر للعمل اي العلم بالدين اصوله وفروعه المتعلقة
بالعبادات على ابلغ وجه واكده كما في التفسير الكبير وغيره ففيه اشارة
الى فضل العلم المتعلق باحكام العبادات وهو موقوف على العلم باصول
الدين فهو افضل واشرف من جميع العلوم واشار الى موضوعه وشمول
البحث فيه لاختلاف الامة • وقال في الفقه الابسط وافضل الفقه •
العام للقسمين • ان يتعلم الرجل • وتخصيصه بالذكر لسبقه واصالته في ذلك
وفيه اشارة الى قوله عليه السلام انما العلم بالتعلم تفاصيل • الايمان بالله
بمعرفة ذاته تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله بقدر ما يمكن للبشر واليه اشار
بافضلية تعلمه واما اصل التصديق فقيل فعل اختياري للنفس وقيل
كيفية وانفعال امر بمباشرة اسبابه من القاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك كما في شرح المقاصد • والشرايع • اي الواجبات
والسنن • اي ما صدر عنه عليه السلام مع مواظبته في الجملة • والحدود • اي الحدود
الحاجزة بين الحق والباطل او الزواجر التي جعلت فاصلة بين العباد والشيطان
من الاعمال والاعتقادات الزايغات لانه يبتني على معرفتها صحة العبادات
واختلاف الامة • بالاهتداء والضلالات لانه يبتني على معرفتها معرفة الهدى
والسداد لان معرفة الاشياء بمعرفة الاضداد وكما اشير في وجه بقوله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا فانه اذا بين الضلالة بين الهدى لانه ضده
فيجتنب المنهي عنه ويصدق المامور به كما في التيسير ويشير اليه الامام
فيما سيأتي فاشار ببيان الافضل من القسم الاول بتعلم الايمان بالصانع
المتعال بمعرفة ما له من صفات الكمال ونعوت الجلال الى ان موضوع الفقه
في الدين شئون الصانع وانه يرجع اليه جميع ما يبحث عنه فيه لكونه اما باعتبار

باعتبار الاستناد اليه تعالى في ذلك وارجاعه الى شئونه بهذا الاعتبار بناء على
ان المقصود منه معرفة ذاته تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله بقدر ما يمكن
للبشر فجميع اطراف هذا العلم من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
بحصره النظر في ذات الله وصفاته كما يفهم من كلام الغزالي في الاقتصاد
واختاره القاضي سراج الدين الارموي واما باعتبار كونه من احوال الغرض
للممكنات من جهة استنادها اليه تعالى لان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل
كما يفهم من شرح الصحائف فمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وان
لم يكن فيها بحث من حيث الاستناد لكن احوالها التي يبحث عنها عارضة لها
من جهة الاستناد فالقيد واسطة في العروض وبهذا يخرجون الموضوع بسبب قيده
لا ضايع كما ظن فالبحث فيه عن الصانع وشئونه من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة ككيفية صدور العالم عنه وكونه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كمباحث النبوة
والامامة ومباحث المعاد والسمعيات الراجعة الى التكوين واما اثبات
الواجب فيه بمعنى اقامة البرهان على وجوده كما سيأتي مع ان موضوع العلم
لا يبين فيه وجوده فاما لان ذلك فيما اذا كان علم اعلى فوقه والا فيبين
فيه واما لانه لا يلزم من اثبات موضوع العلم في العلم كونه من مسائله وذلك
لانا اذا قلنا ان حقيقة العلم هي الموضوع والمبادي والمسائل فكل ما يبين
فيه لا يلزم ان يكون من قبيل المسائل لجواز ان يكون البعض من قبيل الموضوع
او المبادي ولهذا عرف مسائل هذا العلم بانها القضايا النظرية الشرعية
الاعتقادية كما في حواشي المقاصد والهيئة البسيطة من المبادي التصديقية
فليس جعله من المصادرات مخلصا كما ظن وقال القاضي الارموي انه لاثبات
انتهاء جميع الموجودات اليه وكونه مبدأ لها وذلك يرجع الى صفة
التكوين وان لزم من ذلك ثبوت انيته ووجوده كما ان الحكيم يثبت
انية واجب الوجود بافتقار الموجودات اليه وليس مقصوده كونه
مبدأ لجميع الموجودات وان لزم ذلك منه وجوز كون انيته مبينا
في الالهي مسلما في الكلام وارتضاه في المقاصد وفيه انه يقتضي كون
العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان رياسة الكلام



ظنه علي الطوسي في حاشية
المواقف منه

لسائر العلوم الشرعية لبيان ذات الله فيه فاذا بين في الالهي فقد وجد علة
الرياسة فيه فالجزاء عليه لا يلائم المذهب السني وقيل لكون الوجود من احواله
وشئونه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم اذ الوجود
انما يجي موضوعاتها لامر مباين هو العلة المقتضية لوجوداتها فيكون هنا
قضية نظرية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب واورد السيد السند
ان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات فلا يكون عرضا ذاتيا واما
الوجود الخاص فهو جزئي حقيقي لا يحمل واجيب بانه لم لا يجوز ان يقيد الوجود
بقيد يخصه ويبحث عنه كما قيل في محمولات المسائل العامة كما في شرح التهذيب
لليزدي وموضوعه الموجود من حيث هو موجود وعلى قانون الاسلام عند متقدميهم
والمعلوم من حيث يتعلق به العقائد الدينية عن الادلة اليقينية عند متاخريهم
وفيه اشارات الاولى ان استكمال النفس بحسب القوة النظرية والعملية
فاستكمالها بحسب القوة النظرية بالاعتقادات الحقة التي غايتها التوحيد
واليه اشار بتعلم الايمان بالله واستكمالها بحسب القوة العملية بملازمة الطاعات
التي هي الاتيان بالاوامر والانتهاء عن النواهي واليه اشار بتعلم الشرائع
والسنن والحدود والثانية ان افضل الفقه ان يعرف الله تعالى
كما هو بمعرفة تفاصيل الايمان الاجمالي الشاملة للاعتراف بوجود الصانع
وصفاته السلبية والايجابية والنبوات والامور الاخروية والملائكة والكتب
وسائر الرسل واليه اشار بكون تعلم الايمان بالله افضل الفقه ففي فصل
شرائط الراوي من التوضيح ان التصديق والاقرار اثبات الايمان بان يصف الله
تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي عليه السلام والكفاية بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا
ان الواجب هو الاستيصاف بان يذكر صفات الله تعالى التي يجب
ان يعرفها المؤمنون ويسال اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه الثالثة ان في الاستكمال
معرفة الحد الحاجز بين الحق والباطل ومواقع الاختلاف لئلا يتدانى الباطل
فضلا عن ان يتخطاه كما قال عليه السلام ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه
فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما في تفسير البيضاوي واليه اشار بتعلم

بتعلم الحدود واختلاف الامة والرابعة الى دليل شمول الفقه في الدين للبحث
عما فيه اختلاف الامة والجواب عما اورد عليه مما شاع من شبهة الحشوية انه لو جاز
البحث والمحاجة في الاصول الدينية وما فيه اختلاف الامة لدخل فيه الصحابة كما دخلوا
في المحاجة في الفروع الاحكامية ونقل عنهم بالشهرة ولما لم يثبت ذلك
ثبت كونه من البدع المنهية بل ثبت ان النبي ع م واصحابه كانوا يكتفون من العوام
بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا
المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم
انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته كما في شرح العضدية
فاشار الى الجواب بمنع ذلك كله والحل بوجوه متضمنة لبيان جدواه الاول
ما اشار اليه بتوجيه عدم الدخول بكونه بالتوغل وقال في كتاب العالم واصحاب
رسول الله عليه الصلوة والسلام انما لم يدخلوا ووسعهم ان لا يتوغلوا في الدخول
كما اشار اليه التمثيل فيه اي فيما فيه اختلاف الامة من الاعتقاديات لان مثلهم
بالقياس الى الباغين بعد كشف شبههم لاصرارهم في اللجاج لم يحوج الى التوغل
في الاحتجاج وصار مثلهم فيه وحالهم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم ويبارزهم
فلا يتكلفون ولا يظهرون الكلفة والمشقة في تعاطيهم السلاح لدفع من
لم يقاتلهم فانه يتكلف الشيء ما يفعله الانسان باظهار كلف وابلاغ مع مشقة
تناله في تعاطيه كما في المفردات فاشار الى منع تركهم البحث فيها اصلا
فانهم كلفوا العوام اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده
في ذات الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات
والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاثار والاخبار غاية الامر انهم ببركة صحبة
النبي واصحابه وقرب العهد بزمانه كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا
عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم
بوجه من الوجوه كما في شرح العقائد العضدية والحل بان عدم دخولهم في المحاجة
بالتوغل والمشقة لعدم الاحتياج حيث لم يستمر في زمنهم البدع والاهواء و
لم يقدر اصحابها على التمادي في الاستطالة واستحلال الدماء فالصحابة لم يتركوا
البحث فيها اصلا بل تركوا التوغل والتكلف فانه لما ظهر في اواسط عصرهم

اوائل اهل الاهواء من الخوارج والشيعة والقدرية كشفت فقهاء الصحابة
عن شبههم بالحجج الساطعة وبينوا العقائد الحقة بالبراهين القاطعة وقمعوا
مادة الاهواء واستأصلوا المعترين المتحيرين منهم بالافناء واول من حاجهم
فيها علي وابن عباس وعبد الله بن عمرو وابو موسى الاشعري كما في التبصرة
البغدادية ونحن قد ابتلينا في عصرنا بمن يطعن في الاعتقادات علينا
من اهل البدع والاهواء ويستحل الدماء منا ويستطيلون علينا
لشيوع بدعتهم ولنصرة لبعض ملوك السوء لهم كيزيد بن الوليد ومروان
ابن محمد من الاموية كما في تاريخ الخلفاء للسيوطي وغيره فلا يسعنا ولا يجوز
لنا ان لا نعلم باقامة البراهين اليقينية من المخطي العادل عن الجهة المريد
في الاعتقادات غير ما يحسن ارادته وهو الخطأ المأخوذ به الانسان كما في المفردات
منا اي من المخالفين ودع من المصيب المدرك للمقصود المحمود فيهما و
ان لا نذب ونمنع المخالفين باقامة الحجج عليهم وابطال نحلهم عن الاستطالة
على انفسنا وحرمنا باستحلال الدماء كما هو نحلة الخوارج والشيعة وكثير
من القدرية ولذا اغروا البعض الملوك على قتل كثير من اهل السنة
فقد ابتلينا بمن يقاتلنا من اهل الاهواء باظهار الشبه والاغواء الذي
هو القتال المعنوي فلا بد لنا في دفعهم وازالة شبههم من اقامة
الحجج الساطعة والبراهين القاطعة التي في معنى السلاح فاشار الى منع
كون البحث والمباحثة في الاصول الدينية من البدع المنهية مستندا بوجوب
الدفع في الابتلاء فالدخول فيه من فروض الكفاية لازالة الشبهة من المشكك
ومن فروض العين اذا لم يمكن اعادة الاعتقاد الحق بدونه كما في فيصل
التفرقة للغزالي وفيه اشارات الى ان المباحثة مع المخالف
من الفروض على الكفاية في كل عصر احتيج اليها واليه اشار بقوله فقد ابتلينا
بمن يقاتلنا فلا بد لنا من السلاح وصرح به في الملتقط والتاتارخانية
الثانية انه يجب على الامام نصب من يدفع الشبه والاهواء في كل ما
يحتاج الى دفعها واليه اشار باطلاق لزوم السلاح المعنوي المقتضي لنصب
صاحبه قال في شرح العقائد العضدية يجب على الكفاية موقف تفصيل الدلائل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين

المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص
متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر
عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة
والاحكام التي يحتاج اليها العامة ثم قال والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه
معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل الثالثة الاخذ من قوله
عليه السلام لا يزال ناس من امتي ظاهرين حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون
رواه البخاري ومسلم عن المغيرة بن شعبة وابن جرير والبيهقي عن عمر عنه
عليه السلام حيث حمل على العلماء الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر المقاتلين
مقاتلة معنوية كما في شروح البخاري فيشمل الناهين عن الاهواء بالطريق الاولى
لانها انكر الاشياء وبعضهم والمقاتلين مقاتلة حسية كما في شرح مسلم
للنووي واليه اشار بقوله وان لا نذب عن انفسنا وحرمنا الرابعة
جواز المناظرة فيه مع المخالف والموافق لاظهار الحق والصواب واليه اشار
بقوله فلا يسعنا ان لا نعلم من المخطي منا والمصيب ولذا ناظر الامام مع
ابي يوسف في مسألة خلق القرآن ستة اشهر كما في شرح البزدوي وما روي
عن الامام من نهي ابنه حماد عن المناظرة في الكلام فانما كان عن المناظرة بطريق
التخطئة والالزام للموافق كما في المناقب الكردرية وكذا ما روي عنه
من كراهة الخوض فيه ورد مفسرا بكراهة الخوض فيه كذلك كما في فتح القدير
وان السلف انما نهوا عنه وان تركه الاحتجاج على المخالفين بعد كشف شبههم
وقصمهم بالادلة القاهرة كما في المناقب الكردرية لوجوب ازالة الشبهة
اذا وقعت كما في الملتقط والتاتارخانية او كان فيما لا يتوقف عليه اثبات
المذهب كما في المصداق للسيد ناصر الدين السمرقندي والتسديد وهو
مرادهم في الحنا بكراهة ما وراء قدر الحاجة كما في الذخيرة كاثبات المذهب
ودفع الخصم كما ظن فانه محتاج اليه كما في البزازية بل صرحوا بان بيان
مذهب اهل السنة من اهم الامور وما روي عن ابي يوسف ومحمد من عدم
تجويزهما الاقتداء بمن يناظر فيه ورد مفسرا بكراهة فيمن يناظر فيه
للغلبة والابراد دون اظهار الحق والارشاد كما في الخانية والملتقط
فانهما كانا يناظران فيه لشمول قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن كما في مجمع الفتاوى

ظنه كثير من متأخري اهل زمن للفقه منه

وكذا ما روي عن مالك ان اهل الكلام اهل البدعة محمول على كلام المخالفين فانه كان
خاصا بكلامهم في عصر السلف كما صرح به البيهقي وكذا ما روي عن الشافعي انه لو علم
الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه كما يفرون من الاسد ولان يلقى الله
العبد بكل ذنب سوى الاشراك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام ورأيي
في اهله ان يضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشائر ويقال هذا جزاء من
ترك الكتاب والسنة فقد قال البيهقي انما اراد به كلام اهل الاهواء
كحفص الفرد وامثاله فبعض الرواة اطلقه وبعضهم قيده وفي تقييد من
قيده دليل على مراده قال صاحباه الربيع المرادي وابو الوليد المكي دخل
حفص الفرد على الشافعي فقال ذلك وكان الشافعي يحسن الكلام وقد قال
احكمنا ذاك قبل هذا اي الكلام قبل الفقه وتكلم مع غير واحد ممن ابتدع
واقام الحجة عليه وقطع ناظر حفصا الفرد في القران فلما قال بخلقه قال له
كفرت بالله العظيم كما في التبيين للحافظ ابن عساكر وقطع ابراهيم
ابن علية المعتزلي وبين للحميدي الاحتجاج على المرجئة ولابن هرم الاحتجاج
على منكر الرؤية والف فيه كتابين كما صرح به في التبصرة البغدادية وكذا
ما روي عن احمد بن حنبل انه بدعة وانه لا يفلح صاحب الكلام ابدا فان المراد
منه كلام اهل الاهواء كما دل عليه تسميته بدعة وهجره للحارث المحاسبي
لذلك فانه لما قال له الحارث نصرت مذهب اهل السنة وازحت البدعة
قال الست تحكي البدع ولا تؤمن من ان يقع فيها من يسمع ففي الشفا للقاضي
عياض اجمع السلف والخلف من ائمة الهدى على حكايات مقالات الكفرة والملحدين
في كتبهم ومجالسهم ليبينوها للناس وينقضوا شبهها عليهم وان كان ورد
لاحمد بن حنبل انكار لبعض هذا على الحارث بن اسد فقد صنع احمد مثله
في رده على الجهمية والقائلين بالخلق الثاني ما اشار اليه بقوله فيه.
مع ان الرجل. الواقف على الخلاف في العقائد. اذا كف لسانه عن الكلام.
في مختلف العقائد كما قاله الحشوية ومن تحذو حذوهم وشنعوا على من تكلم
فيما اختلف فيه الناس. وظهر فيه الاهواء وتصادم الاراء. وقد سمع
ذلك الاختلاف منهم مع شبههم. لم يطق. ولم يقدر. ان يكف قلبه عن الميل
الى احد الطرفين المتباينين من الخلافيات او الى اخر. لانه لا بد. ولا فراق

ولا فراق. للقلب. وهو يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبري الذي في
تجويفه دم اسود والثاني لطيفة ربانية لها تعلق بالقلب الجسماني
هو المدرك فمعنى المفردات سمي قلب الانسان لكثرة تقلبه ويعبر به
عن المعاني التي يختص به من الروح والعلم والمشي عنه وسائر ذلك وفي اخر
مبحث الادراك من المقاصد محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز
ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الظاهر انه ليس المراد بالقلب هو
ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه في الخبر ثبات
بتوسط الالات ويجيء لهذا زيادة بيان. من ان يكره. اي يعاف
من جهة العقل او الشرع كما في المفردات. احد الامرين. المختلف فيهما
لرجحان احدهما. او الامرين جميعا. لرجحان امر ثالث عنده. فاما ان يحبهما
اي يريد ما يراه او يظنه خيرا كما في المفردات من الامرين. جميعا وهما مختلفان
متباينان. فهذا لا يكون. ولا يوجد جمع المتباينين فلا بد ان يميل قلبه اليه في ذلك
ولا يخلو من ان يكون جور الوعد له. واذا مال القلب. اي عدل عن الوسط. الى الجور.
وهو الميل عن القصد في الطريق ثم جعل اصلا في العدول عن كل حق كما في المفردات
احب اهله وكان منهم. لاستلزام محبة قوم لاعتقاد هم لذلك. واذا مال.
القلب. الى الحق. اي لاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه
كما في المفردات. وعرف اهله. اي علم كونهم اهل الحق عن دليل لان المعرفة ادراك
عن اثر كما في المفردات. كان لهم وليا. اي محبا لان المحبة من ثمرة المعرفة على الحق
في الغالب وفيه اشارات الاولى ان معرفة اهل الحق في الاعتقاديات
وموالاتهم متوقفة على معرفة الحق منها فيما اختلف فيه وهي متوقفة
على البحث والنظر فان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر
او خفي كما في شرح المقاصد وموالاتهم واجبة فكذا ما يتوقف عليه ذلك
الثانية وجوب بيان مذهب اهل السنة ليعرف اهلها ويجب
من الصف به من المسترشدين. ورد مذاهب المخالفين. ليجتنب عنها كل احد
ويبغض الزائغين. فقد قال مشايخنا تعليم صفة الايمان للناس وبيان
خصائص اهل السنة والجماعة من اهم الامور والف السلف فيها تاليف كثيرة
كما في سير الذخيرة والتتارخانية واشار اليه بقوله اذا مال الى الحق وعرف

فانه الحق هو الثابت ... مصححه

الباب الاول من القسم الاول من ...

اهله كالبهائم واما الثالث فكون ماهية العلم مفهومة واضحة كما لوح اليه
بالتسوق في كل محل ذكر منه وغاية البيان ففي شرح المقاصد ان ماهيته قد بلغت في الظهور
الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال
بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه وفي التعريف
اختلف الآراء فيه فذهب الفلاسفة الى انه كسبي وقال قوم من المتأخرين انه بديهي
اما الفلاسفة فجعلوه تارة وجوديا وتارة عدميا لانهم عرفوه مرة بانه حصول
صورة الشيء في العقل وبعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك ومرة بانه
سلب المادة كما ذكره في الهيات الشفاء وكلا التعريفين فاسد اما الاول
فلما عرف ان حصول الصورة او تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم صفة له
وابطله الامام الرازي بانه ح يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا وباردا وبانه
يلزم حصول تمام ماهية الجبل بعظمته في العقل وذلك ضروري البطلان وفيهما نظر
لان المؤثر ذاتهما لا امثالهما وجاز ان يكون صورة الصغير مثل صورة الكبير واما الثاني
فلانا متى علمنا شيئا وجدنا كوننا عالمين حالة متميزة حصلت بعد ما لم يكن وما هو
كذلك فكيف يكون عدميا وهذا هو متمسك الفلاسفة في كون النسب وجودية
واما القائلون بكونه بديهيا فاستدلوا عليه بوجهين فالاول ان غير العلم لا يعرف
الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره لزم الدور وجوابه ان تصور الغير موقوف على
حصول العلم لا على تصوره فلو توقف تصوره على الغير لا يلزم الدور وفيه فساد آخر
وهو ان امتناع التعريف لا يوجب كونه غنيا عنه والثاني ان كل احد يعلم
بالضرورة علمه بوجوده والعلم من حيث هو جزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي
والجواب انه ان اريد انه يعلم ماهية علمه بوجوده فلا نم انه يعلم الماهية وان اريد
انه يعلم ان العلم بوجوده حاصل له فمسلم لكن لا يلزم منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم
على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما هذا التحقيق ما وجد من اقوالهم والحق ان معناه واضح
عند العقل اذ هو بالحقيقة ادراك نفساني لان كل من وجد له هذا الادراك
وجد له العلم من حيث انه وجد له الادراك وكل من عدم له الادراك عدم له
العلم من حيث انه عدم له الادراك واذا تحقق ذلك فنقول نحن نجد
من انفسنا ان لنفوسنا قوة بها نتمكن ان نلحظ الحقائق والمعاني واذا
تعلقت بمعنى تصل النفس اليه ويتحقق الادراك كما ان الباصرة بالبصر

بالبصر تلحظ الاشياء فمتى تعلق بشيء ادركته فتلك القوة هي البصيرة وتلك
الملاحظة هي الفكر واول الوصول هو الشعور واستثباته هو التعقل وذهب
بعضهم ان العلم المطلق هو تلك القوة وتعرض لها اضافات وتعلقات
بالمعلومات فيصير علما بتلك المعلومات وقد اشار ابن سينا رحمه الله تعالى الى ذلك
حيث قال العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
وانت عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم هو الوصول كما تحقق في الادراك
فحينئذ يكون من المضافات ومبدأه من الكيفيات وفي المقاصد لا نزاع في
اشتراك لفظه فقد يقال المطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل
او وصول النفس الى المعنى ولاحد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق
لموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني فعلى هذا فسره الامام ابو منصور
الماتريدي بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي صفة ينكشف
بها ما يذكر ويلتفت اليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن
عدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل فيشمل ادراك
الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد
والمركب ويخرج الظن والشك والوهم والجهل فلذا قيل انه احسن التفاسير
والحمل على الانكشاف التام والانحلال العقدة واخراج اعتقاد المقلدين كما قيل فائدة السيد السند منه
لا يوافق مذهب القائل المعتبر لانه يكون التصديق مشروطا بالعلم
في الجملة بالمؤمن به وحينئذ كما سيجيء وما يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم
والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ففيه
نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة بالصدق
به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس
كما في مبحث التقليد من شرح المقاصد وفسره الاشعري بانه الذي يوجب
كون من قام به عالما وتارة بانه ادراك المعلوم على ما هو به وفيهما دور
وفي الاخير مجاز وزيادة ما هو به فان المعلوم ليس الا كذلك كما في المواقف
وفسره جمهور الاشاعرة بانه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل
النقيض فخرج ادراك الحواس لانها ليست مميزة بين المعاني وخرج الظن
والشك والوهم والتقليد لاحتمال النقيض فيهما الرابع ان الجهل

كذلك مفهوم الماهية واليه اشار بنفي العلم غير بيانه وتفسيره بانه عدم العلم غير شانه
ان يعلم ففيه لف لمرام المقام مع الاشارة في الكلام الى قوله عليه السلام المراد
مع من احب لحاجة التعرض في المقام لمعظم ما يبحث عنه في الفن من الجواهر
والاعراض وهي عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلثة
وعشرون نوعا او اربعة وعشرون نوعا كما في قواعد العقائد وبيان ذلك
ان الممكن اما متحيز والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال في المتحيز او لا هذا
ولا ذاك والمتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد والحال
في المتحيز هو العرض وهو اما ان يكون مختصا بالحي اولا والاول عشرة الحيوة والقدرة
والاعتقاد والظن والنظر وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم
وجعلوا مقابل البعض عدميا كالموت والعجز واللذة وزاد بعضهم الموت
في العشرة وغير المختص اما محسوس باحدى الحواس الخمس حسا ساذجا اولا والثاني
التأليف والاعتماد كالثقل والخفة والكون وهو اربعة الحركة والسكون
والافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز ان كان بعد حصوله في الاخر فهو الحركة
وان كان بعد حصوله فيه فهو السكون وحصول الجوهرين في الحيزين ان كان
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وزاد بعضهم
فيها البقاء والفناء واما المحسوس اولا فهو اما محسوس بالبصر وهو الالوان والاضواء
او بالسمع وهو الاصوات والحروف او بالشم وهو الروائح او بالذوق وهو
الطعوم التسعة او باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفة
كما في الصحائف وسيجيء البحث عنه وقد تعرض الامام في اثناء بيان المرام
الى معظم من الجسم والعلم والجهل والكلام والنظر والسمع والقدرة والارادة
والكراهة الثالث واليه اشار بقوله فيه • واذا لم تعرف • وتميز بالدليل
المخطئ • اي المريد غير ما يحسن ارادته وهو المخطئ المأخوذ به لانه كما في المفردات
من المصيب • المدرك للمقصود المحمود بحسب مقتضى العقل والشرع كما في المفردات
لا يغرنك • ولا يسوءنك حالك • في خصلة • وحالة • ويغرك بعد
اي بعد تلك الحالة • في خصال غير واحدة • واحوال متعددة • فاما الخصلة
التي لا تغرك فانها انك لا تؤاخذ • اي لا تجازى مقابلة لما اخذت

اخذت والاخذ في الاصل حوز الشيء بالتناول او القهر بعمل المخطئ • اذا لم تركبه
ولم تتصف به • واما الخصال التي تغرك • مع عدم انصافك بحال المخطئ
فواحدة منها اسم الجهالة • فيما يجب عليك معرفة حقيقته من الاعتقاديات
يقع عليك • بين الناس فتكون مذموما به في العاجل معاقبا بترك
واجب المعرفة في الآجل • لانك لا تعرف الخطأ • في الاعتقاديات بالدليل
ولا تميزه • من الصواب • المحمود بحسب مقتضى العقل والشرع ولما ورد ههنا
ما شاع من شبهة الحشوية ان اصابة المعتقد بتقليد سلف الامة تدفع المذمة
والمعاقبة على عدم معرفة خطأ المخالفة بالنظر دفعه بالاشارة الى منعه
بقوله فيه • ومن وصف • وعين بالتقليد • عدلا • وهو في الاصل بمعنى التسوية
نقل الى التوسط في الامور اعتقاديا كالتوحيد المتوسط بين التعطيل
والتشريك والقول بالكسب المؤثر المتوسط بين الجبر والقدر وبوجوب
التصديق بسبب العقل المتوسط بين الايجاب منه والاهمال وعمليا
كالتعبد باداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب وخلقيا
كالجود المتوسط بين البخل والتبذير ثم سمي به كل حق لتوسطه بين الافراط
والتفريط فمن عين العدل من الاعتقاديات ووصفه به تقليدا
ولم يعرف • من الدليل • جورا من يخالفه • في الاعتقاد • فانه جاهل في ذلك
بالجور والعدل • لان المعتبر في معرفة الاعتقاديات هو التصديق البالغ
حد الجزم فمن لم يجزم بالعدل وخطأ المخالف فيه بل جوزه ولم يجزم بكونه
خطأ لم يعرف العدل ولم يجزم به وفيه اشارات الاولى انه
لا يكفي لدفع المعاقبة مجرد التقليد مع تجويز خلافه فيما اختلف فيه
من الاصول الدينية بل لا بد من الجزم بخطأ المخالف في الجملة واليه اشار بالتجهيل
في الاعتقاديات لمن عين العدل تقليدا ولم يعرف جور من يخالفه
الثانية ان التصديق مشروط بالجزم بالمؤمن به وحقيته كما في
واليه اشار بوصف العدل الثالثة ان المقلد في العقائد مطلقا
عاص بترك النظر مستحق للعقوبة واليه اشار بقوله فانه جاهل بالجور
والعدل قال في شرح المقاصد الحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر
من حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي

يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية
لا بد من ان يقوم به البعض • والثانية • من الخصال المضرة انه • عسى ان ينزل بك
ويخشى ان يصيبك • من الشبهة ما نزل بغيرك • ممن تشبثت بها من اهل الاهواء
ولا تدري ما المخرج • والمخلص • منها لانك لا تدري • ولا تستيقن لعدم
جزمك بخطاء المخالف • أمصيب انت ام مخطئ • في الخلافيات الاعتقادية
فلا تنزع • ولا تتخلص عنها • اي عن الشبهة مما اوردها المخالفون على اهل الحق
ومما ذكروها لاثبات مذهبهم فانها شبهة في نفس الامر وان كانت دليلا
عندهم كما في شرح المرقاة • والثالثة • من تلك الخصال • انك لا تدري
من تحب في الله ومن تبغض فيه • وهو من مواجب الدين واكد ثمرات اليقين
وفيه اشارة الى قوله عليه السلام ان اوثق عرى الاسلام ان تحب في الله
وتبغض في الله • لانك لا تدري • ولا تميز عن دليل المخطئ من المصيب
في الخلافيات من اصول الاعتقاديات والمحبة لاهل الحق والبغض لاهل الباطل
من ثمرات معرفته لذلك وفي المقام اشارات الاولى انه لا يعذر
احد بجهله من المصيب والمخطئ في الخلافيات ولا يأمن المكتفي بالتقليد ان يصيبه
الشبهات ولا يدري من يحبه ويبغضه من اهل الهدى والضلالات فيجب عليه
معرفة ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله ومن منع عن النظر فيه
من الحشوية والظاهرية فقد استروح بالجهالات الثانية لزوم وصفه تعالى
عند الاستيصاف بمعرفة ما ثبت له من الصفات الثبوتية والسلبية ولوازم
الالوهية فانه الواجب بقوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن كما في شرائط الرادي من التوضيح والبرهان الساطع
ونص محمد في الجامع الكبير على كفر من لم يصف الله اذا استوصف ولما كان فيه
عسر والله يريد بكم اليسر قال ابو منصور الماتريدي وشمس الائمة الحلواني ينبغي
ان يستوصف بطريق التلقين كما في سير الملتقط واختاره عامة مشايخنا
كما في المحيط ولو عرف ولم يقدر على الوصف لحكم بكفره عند من اشترط الاقرار
كما في نكاح المحيط البرهاني وافتوا بكفر من قال لا اعرف صفة الايمان
كما في سير التاتارخانية ولوّح اليه بالتعرض للوصف في المقام لشموله بالوقوع
في سياق الموصول لوصف العدل والاعتقاد من صفاته تعالى الثالثة ان ما

ان ما تمسكوا به من الاحاديث الناهية عن التفكر في صفات الالوهية مأول
فما روى ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام انه قال تفكروا
في خلق الله ولا تتفكروا في الله كما رواه البيهقي وابو نعيم عن ابن عباس
والاصفهاني عن ابن عمر رضي الله عنهما محمول على النهي عن التفكر بمجرد العقول
من غير اخذ من المنقول كما يشعر به التفكر جمعا بينه وبين الادلة الموجبة
للنظر فيها واليه لوّح بالتعرض لواجب المحبة والبغض المبني على معرفة
اهل الحق الموقوف على النظر والتفكر كيف وقد دل على فضله وشرف اهله
قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم حيث قرن شهادتهم
على وحدانيته تعالى بالايمان بها والاحتجاج عليها بالحجج العقلية والنقلية بشهادته تعالى
بنصب الدلائل التكوينية كما فسره الجمهور فدل على فضل علم اصول الدين
الباحث عن احوال الصانع والموجب للتفكر فيه ودل ما روي في سبب
نزول اول آل عمران على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات
حرفة الانبياء عليهم السلام وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل
قطعا كما في التفسير الكبير فاشار في الوجوه المذكورة الى ان غاية الفقه في الدين
وجدواه ارشاد المسترشدين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين
عن ان يزلزلها شبه المبطلين والنجاة من العذاب المنجي للزائغين
كما في المقاصد ثم اشار الى كون ادلته ومبناه • وما هو المطلوب من فحواه •
مأخوذة من الكتاب والسنة واجماع السواد الاعظم من الامة فقال الله الاول
وقال في الرسالة واعلم ان افضل ما علمتم • في امور الدين اليقينية المقام
وما تعلمون الناس • الطالبين لتعلم امورها • السنة • من قول الرسول عليه السلام
وفعله وتقريره في الاعمال وقوله الدال على الاعتقادات وقول الخلفاء
الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وفيه اشارات الاولى
وجه التسمية باهل السنة واليه اشار بان افضل ما علم السنة الثانية
لزوم الاخذ والتعليم ممن انتسب الى السنة كما بينه بقوله • وانت •
ينبغي لك ان تعرف من اهلها • المنتسب اليها • الذي ينبغي ان يتعلم منه
ذلك من علمائها • ويعلم امور الدين لطلابها الثالثة ان افضل
ما علم من امور الدين الشامل للفقه في الدين وادلته هو السنة الكاشفة

ثم محاجة الرسول عليه السلام لوفد نجران
في شأن عيسى كما قاله سعيد بن جبير ومحمد بن اسحاق
صح

عن معاني الكتاب ولذا اخص الوقوف الناجية بالاخذ منها وللتنبيه على ذلك
قدم الاخذ بالسنة وعقبه ببيان ان الامر المهتدى به ما جاء به القرآن ودعا اليه
النبي عليه السلام بكشفه وبيانه فقال ولعمري اي وابقاء عمري ما في شيء
من الاعتقادات والآراء باعد واقصى من مرضاة الله عند ذا لاهله
اي لمن تمسك بذلك الشيء ولا فيما احدث الناس المخالفون للسلف
الصالحين من الاهواء في الاعتقادات وابتدعوا من الآراء في اصول
الديانات امر مهتدى به في الاعتقادات ولا الامر المهتدى به
المطابق للحق فيها الا ما جاء به وبيّنه القرآن بظاهر نصوصه كما سيبينه
ودعا اليه محمد عليه السلام بكشفه وبيانه وامره وكان عليه اصحابه
من الاعتقادات والتمسك فيها بالمحكمات والمشهورات واقتدى بهم
السلف التابعون باحسان واجمعوا عليه زمانا بعد زمان حتى تفرق الناس
وشاعت الآراء المخالفة والتأويلات الزائغة وفيه اشارات
الاولى ان الدليل النقلي كظواهر النصوص من الآيات تفيد الاعتقاد
والجزم في المعتقدات لافادته القطع بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل
سيما بقرائن تدل على انتفاء الاحتمالات ومن الاحاديث المشهورات
عند التواتر على معنى واحد بالعبارات والطرق المتعددات
والقرائن المنضمات فان العلم القطعي نوعان الحاصل من قطعي الثبوت
المشتمل نقله على ذلك ويسمى علم اليقين كالمحكم المتواتر والحاصل منه
غير مشتمل على قرائن خلاف الظاهر وعدمه وهو علم الطمانينة كالظاهر
والنص والخبر المشهور فالاول يقطع جميع الاحتمالات والثاني
الاحتمالات الناشئة عن دليل كما في فصول البدايع واليه اشار بقوله
ولا الامر الا ما جاء به القرآن ودعا اليه محمد عليه السلام وكان عليه اصحابه
واختاره متقدموا الاشاعرة ونص عليه الاستاذ ابن فورك
وابو منصور عبد القاهر البغدادي وقال صاحب الابكار والمقاصد
هو الحق خلافا للمعتزلة ومتاخري الاشاعرة كما في شرح المواقف
مستدلين بان الدليل النقلي مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير

والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات فلعدم عصمة
الرواة وعدم التواتر واما العدميات فلانه مبناها على الاستقراء كما في المحصول
وفي التنقيح ان هذا باطل لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا
قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا بطل فائدة التخاطب
وقطعية المتواتر اصلا وبينه في التلويح وشرح المقاصد بان من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف
والنحو مما وضع لهيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة
يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة
في ايجاب الصلوة والزكوة وفي البعث اذا اكتفي فيه بمجرد السمع
كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ونفي
المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر وذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر على ان الحق ان
افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وقال في فصول البدايع
والصحيح ان النقلي يفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات وبيانه ان من المنقولات ما هو متواتر لغة
كالارض والسماء والحر والبرد في معانيها وصرفا كقاعدة ان
صرف ماض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل والمؤلف منه قطعي
الدلالة ثم قد يكون قطعي الارادة ايضا لخلوه عن المذكورة من العدميات
فيحصل به علم قطعي كعلمنا بوجود مكة وبغداد فالقدح فيه بالدليل
سفسطة وبدونه عناد فانا نرى المشكك ان بعض الدلائل اللفظية
لا يفيد اليقين فلا نزاع او لا شيء منها يفيده فشبهة لا تفيده
الثانية ان ذم السلف كالنخعي والشعبي وعطاء ومكحول
واضرابهم للكلام ومنعهم عن الخوض فيه للانام محمول على ما اخذه المخالفون
لاهل السنة من مبتدعة القدرية المتشبثة بالفلسفة والشيعة

علم انه في الازهار المتناثرة للجلال السيوطي انه كل حديث رواه عشرة من الصحابة فصاعدا فهو متواتر عندنا معشر اهل الحديث منه

وامثالهم الناشئين في اواخر زمن السلف الصالحين وعلى المناظرة فيه
للغلبة والايراد والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه اثبات اصول
الدين واليه اشار بقوله ولا فيما احدث الناس وابتدعوا ام بهذين
لا مطلق الكلام الشامل لكلام اهل السنة وقواعدهم كما ظن فان المنع منه
خلاف الادلة الكتاب والسنة فقد سال عن اصوله جبريل بحضرة الصحابة الاعلام
واجاب عنها خير البرية تعليما للدين ومعالم الاسلام كما سنبين وجميع
المتكلمين من سلف الامة منذ تكلموا في هذه المسائل مع الخصوم
وانتهوا اليها في التصانيف لم يزيدوا على ما في الكتاب من الاشارة
الى ذلك بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور وان غاصت فيها افكارهم
عشر ما فيها من درر الحجج وغرر المعاني والنكت كما في فصل المعجزات
من التبصرة النسفية فان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته
واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان
الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها
كما في نهاية العقول الثالثة انه لا يوخذ المذهب الا من الكتاب
والسنة دون التقليد للعامة واليه اشار ببيان انه ليس الامر المهتدى به
الا ما جاء به القران ودعا اليه محمد عليه السلام وكان عليه الصحابة والفقهاء
الاعلام فما روي عن عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام انه قال اذا كان
اخر الزمان واختلفت الاهواء فعليكم بدين اهل البادية والنساء
فقد صرح ائمة الحديث بان سنده واه ضعيف وعلى تقدير ثبوته
يكون امرا بدين جاء به ظاهر الكتاب والسنة الذي ما عليه العامة من غير
تعرض لنفي النظر للدلائل الموجبة للنظر وما اشتهر من قولهم عليكم بدين
العجائز فلم يثبت عن النبي عليه السلام وانما هو قول سفيان الثوري
حين ادعى عمرو بن عبيد المنزلة بين الايمان والكفر فقالت عجوز
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمعه سفيان فقال ذلك استحسانا له
وهو في الحقيقة امر باتباع ظواهر الكتاب والسنة والاستدلال
بالمحكمات منهما كما استدلت تلك المراة ولو حمل على اطلاقه صار التخصيص

ظنه الشيخ علي القاري في شرح الفقه الاكبر واطلق المنع عن الكلام منه

التخصيص بالعجائز لغوا كما في الكفاية لنور الدين البخاري ومثله في المضمرات
وشرح المواقف ونقل السبكي عن ابي القاسم القشيري انه قال في رسالة الرد
على الكرامية العجب ممن يقول ليس في القران علم الكلام وايات الاحكام الشرعية
تجدها محصورة والايات المنبهة على علم الاصول تربو على ذلك بكثير
فلا تجد علم الكلام الا مقلدا او ذو مذهب فاسد قال الامام ابن حجر الهيتمي
في فتح الاله شرح المشكاة محل الذم البليغ والزجر الاكيد ما يؤدي الخوض
فيه الى زيغ او ارتكاب شبهة لا مخلص له فيها وغير ذلك من المفاسد التي كانت
من اهله في زمن اولئك الائمة واما بعدهم فقد تميز اهل السنة من اهل البدع
وحرروا الكتب فيه واجتهدوا في قمع البدع فلا مساغ في ذمه بل هو
اكد فروض الكفايات واليه اشار بقوله وما الامر الا ما جاء به القران
فانه جاء فيه اشارات الى النظر في ادلة اليقين وايات منبهة على اصول
الدين كما قال علي كرم الله وجهه جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه
افهام الرجال واشار الى الثاني اي كونه دلائله ومبناه ماخوذة بعضها
من اجماع السواد الاعظم المبني على المحكمات والدلائل العقلية المؤيدات
فاشار الى الاول بقوله في الفقه الابسط والمسند بتخريج ابي يوسف وحماد
انه قال وروي رواه حماد بسنده المتصل وفي الرسالة اشارة
الى الاستغناء عن الاسناد لاشتهاره عن ابي هريرة عبد الرحمن بن
صخر الدوسي دعا له رسول الله بعلم لا ينسى فكان احفظ الناس روى
ثمانمائة من الصحابة فروى خمسة الاف وثلاثمائة واربعة وسبعين
حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افترقت بنو اسرائيل
في الاعتقاد على اثنين وسبعين فرقة متخالفة وستفترق امتي
اي المجيبون لدعوته ثلاثا وسبعين فرقة متخالفة في اصول الاعتقاد
كلهم في النار ويستحقونها لسوء الاعتقاد الا السواد الاعظم
المصيبين فيه واشار الى الثاني بقوله فيه وفي المسند بتخريج حماد
والحسن بن زياد انه قال وحدثنا ميمون بن مهران الجزري من فقهاء
التابعين عن ابن عباس عبد الله حبر الامة روى عن النبي عليه السلام
الفا وستمائة وستين حديثا منها اربعون سماعا منه كما في فتح الباري

وكان سنه عند وفاة النبي خمس عشرة سنة على ما صححه احمد بن حنبل ان رجلا
اتى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله علمني ما ينفع في امر الدين بدلالة المقام
قال اذهب الى العلماء فتعلم القران فاتاه ثلاثا ثم قال له في المرة الرابعة
لما الح في السؤال اتبع الحق واتبعه فمن جاءك به واوصله حبيبا كان
اليك او بغيضا اي مبغوضا لك او مبغضا وتعلم القران وعمل معه
بالمحكم من المحكمات حيث قال كما كشف عنه قوله عليه السلام وليسعكم القران
وما فيه من البيان كما رواه الحاكم والبيهقي والطبراني وابن عساكر عن معقل بن
يسار عنه عليه السلام لان البيان في المحكمات ورجوع المتشابهات اليها
بخلاف العكس كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير مع قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله لما خلقت بيدي فمن مال الى المتشابهات
واجراها على ظواهرها ولم يحملها الى المحكمات لعدم امكان جمعهما فلم يكن مائلا
مع جمعه وهو المراد للتبادر المعنى العرفي العام في ذلك المقام وهو جميع ما
بين الدفتين لان القران في العرف الكلامي المعنى القائم بذات الله تعالى
وهو لا يقبل التعلم وفي العرف الاصولي بمعنى القدر المشترك ولا يحمل عليه
لانه عرف مستحدث ففيه ايماء الى المنع عن اتباع المتشابهات بالامر بالميل
حيث المحكمات المستلزم للنهي عن ضد الادلة النقليات والدلائل اليقينية
المؤيدات فاشار الى ان مسائل الفقه في الدين القضايا النظرية الاعتقادية
الماخوذة من محكمات الكتاب والسنة واجماع السواد الاعظم من الامة
المؤيدة بالدلائل اليقينية لا من مجرد العقول كما عليه اهل الاهواء لاستيلاء
غوائل الوهم في تواردها والتباس الحق بالباطل في مبادئها فمن اقتدى
بما جاء به الشرع فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتبع هواه
فقد ضل وغوى وفيه اشارات الاولى ان الحديث الاول
مشهور المعنى مفيد للاعتقاد لكونه قطعيا رافعا للاحتمال الناشئ عن دليل
وهو المعنى الثاني المشهور فيه كما هو واليه اشار بالاستدلال به في الاعتقاد
وصرح الاستاذ ابن فورك وعبد القاهر البغدادي وغيرهما بافادة المشهور
للعلم النظري اذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل
لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط الراوي كما في شرح

في شرح النخبة للحافظ ابن حجر وذكر ان احسن ما يقرر به كثرة وجود المتواتر
ان الكتب المشهورة شرقا وغربا المقطوع بصحة نسبتها الى مصنفيها اذا
اجتمعت على اخراج حديث وتعددت طرقه تعددا تحيل العقل تواطؤهم
على الكذب الى آخر الشروط افاد العلم اليقيني بصحته الى قائله فاشار الى انه
لما اعتبر طرق الكتب المشهورة في التواتر فلانه يعتبر في الشهرة اولى فهو حديث
مشهور رواه اثنا عشر صحابيا امير المؤمنين علي وسعد بن ابي وقاص
وابن عمر وانس وابو هريرة وابو الدرداء وابن عمرو بن العاص ومعاوية
وابو امامة وصفوان بن عمرو وواثلة بن الاسقع وعوف بن مالك
وخرجه عنهم اكثر من ثمانية عشر شيخا رواه ابو يوسف وحماد عن ابي حنيفة
عن ابي هريرة في مسنديهما بلفظ المتن ورواه احمد بن حنبل وابن جرير
وابن ماجه وابن ابي حاتم عن انس ورواه الطبراني عن انس وابي الدرداء
وواثلة بن الاسقع ورواه ابن عساكر وابن النجار والعدني عن علي رضي
بلفظ والذي نفسي بيده لتفترقن الحنفية على ثلاث وسبعين فرقة
فيكون اثنتان وسبعون في النار وفرقة في الجنة ورواه ابن ماجه
والطبراني والحاكم عن عوف بن مالك بلفظ والذي نفس محمد بيده
لتفترقن امتي على ثلاث وسبعين فرقة فرقة واحدة في الجنة
واثنتان وسبعون في النار قيل يا رسول الله من الفرقة الواحدة قال
هم الجماعة ورواه عبد بن حميد عن سعد بن ابي وقاص بلفظ كلها في النار
الا الجماعة ورواه الترمذي والحاكم وابن عساكر عن عبد الله بن عمرو بن العاص
بلفظ ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة وهي
ما انا عليه واصحابي ورواه احمد بن حنبل وابو داود والطبراني والحاكم
عن معاوية بلفظ وان هذه الامة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة
كلها في النار الا واحدة وهي الجماعة ورواه ابو داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه والبيهقي والحاكم عن ابي هريرة بلفظ افترقت
اليهود على احدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنتين
وسبعين فرقة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين فرقة ورواه
الطبراني والضياء المقدسي عن ابي امامة بلفظ كلهم على الضلالة الا السواد الاعظم

قالوا يا رسول الله من السواد الاعظم قال من كان على ما انا عليه واصحابي
ورواه ابن النجار عن عبد الله بن عمرو وابو داود والترمذي وابن ماجة
والحاكم والبيهقي عن صفوان بن عمرو وابي هريرة بلفظ كلهم في النار
الا السواد الاعظم واجمع العلماء على قبوله وهو من اعلام الرسالة حيث
اخبر بما سيكون فتحقق على ما اخبر وتفرقت اصول المبتدعة الى سبعة
المعتزلة والجبرية والشيعة والخوارج والنجارية والمشبهة والمرجئة
وتفرقت فروعها الى اثنتين وسبعين فرقة كما في الابكار والمواقف
والنحل الشهرستانية والمراد امة الاجابة كما مر ولا مجال للحمل على امة الدعوة
كما ظن لعدم انطباق العدد عليها وتعيين اول الحديث بخلافه كما عليه (ظنه بعض المحدثين)
ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقا في النار كما ذهب اليه المرجئة
لشمول وعيد القطعيات لعصاتها بارتكاب الاعمال السيئة
وآثار رواية كلهم في الجنة الا الزنادقة كما ذكره الغزالي في فيصل التفرقة
والامام الرازي في تفسير سورة الانعام والقره باغي في حواشي العضدية
فقد صرح بوضعها ائمة الحديث كالدارقطني وابن عدي والعقيلي
وابن الجوزي والذهبي وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان والسيوطي
في اللآلي المصنوعة مع مخالفتها لما اجمع العلماء على قبوله من الحديث المذكور
ولما اجمعوا عليه من وحدة الحق في المعتقدات ولذا شدد في المحيط الرضوي
على المخالف فيه الثانية ان الحديث الثاني مبين لاتباعهم
المحكمات وتابعه الديلمي وابن عساكر في رواية عن ابن عباس
ورواه عن ابن مسعود ايضا وروى آخره الطبراني عن معاذ بن جبل
والحاكم عن حذيفة بن اليمان وابن عساكر عن ابن مسعود بلفظ ان
رحى الاسلام دائرة فدوروا مع كتاب الله حيث دار ورواه
ابن ابي شيبة عن حذيفة عنه عليه السلام انه قال يا حذيفة تعلم كتاب الله
واتبع ما فيه ثلاثا الثالثة ان في الاستثناء دلالة على ان
استحقاق تلك الفرق للنار لسوء الاعتقاد وبدلالة الحكم دون
السواد الاعظم المصيبين فيه اذ الافتراق الى الفرق المتباينة بافتراق
اصول الاعتقاد المتباينة دون الاعمال السيئة لانها مشتركة

مشتركة وما به الافتراق غير ما به الاشتراك بالضرورة فلا يصح الاستثناء
فيه وسوء اعتقادهم من حيث الضلال لا من حيث الكفر فكلهم بل في من انكر
شيئا من الضروريات فان جمهور اهل السنة لم يكفروا اهل القبلة
من المبتدعة المؤولة في غير الضروريات الدينية كما سيأتي بيانه
في فصل حكم اهل القبلة من الباب الثالث واكفروا المأول في الضروريات
لانه ليس كالمأول في الاصول اليقينية لانه من المنصوص ما علم قطعا من الدين
انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض كما في شرح التعديل
وشرح المقاصد واتفقوا على ان اهل القبلة من صدق بضروريات
الدين كلها عند التفصيل وانه يخرج منهم من انكر شيئا منها كما في شرح
جمع الجوامع للمحلي او وجد فيه ما يدل عليه من لبس الغيار وشد الزنار ونحوه
مما جعله الشارع دليلا عليه او نسب النقص الصريح اليه تعالى كنفي العلم بالجزئيات
والقول بالتجسيم كالاجسام كما في شرح المقاصد وقد اشار الامام الى جميع
ذلك ببيان الاكفار في ثلثة وعشرين موضعا من اصوله في ستة منها
يرجع الى الاكفار بنسبة النقص الصريح اليه تعالى وفي ستة عشر موضعا
يرجع الى الاكفار بانكار ما علم بالضرورة كونه من الدين وفي موضع واحد
يرجع الى الاكفار بتأويل ما علم قطعا من الدين كونه على ظاهره وبين بيانه
عدم الاكفار للمأول فيما ليس كذلك في اربعة مواضع فليكن ضابطه
على ذكر منك الرابعة ان الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون
بمحكمات الكتاب والسنة في العقائد فانه المنطبق لما عليه الرسول ولما
عليه الصحابة لانهم لا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة مخالفة قطعي من الدليل
النقلي والعقلي فان حجج الله تعالى لا تتعاضد ولا تتضاد الخامسة انهم
متحدو الافراد في اصول الاعتقاد وان وقع الاختلاف في التفاريع
بينها اذ لا يعد كل من خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفا وما
من مذهب من المذاهب الا ولاصحابه اختلاف في التفاريع فلو اعتبر مانعا
عن اتحاد الفرقة لم يعد واحدة منها فرقة كما في النحل وغيرها وجميع ذلك
انما ينطبق على اهل السنة لانهم السواد الاعظم المتبعون لظواهر محكمات
الكتاب والسنة المتفقون في اصول العقائد الآخذون بها عن المحكمات

دون مجرد العقول كالمعتزلة ومن تخذ وحذوهم لانه جعل العقل موجبا
بتبع الى التشريع ودون المنقول عن غير الرسول واصحابه كالشيعة المتبعة
لما روي عن ائمتهم لزعمهم العصمة فيهم السادسة انهم المخالفون في الاصول
لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية وجواز رؤية
اعمى الصين بقة اندلس وجواز رؤية كل موجود واسناد جميع الموجودات
الى الله تعالى وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها
وغير ذلك مما لا يوافقهم فيها غيرهم بخلاف غيرهم فان الشيعة
توافق القدرية في اكثر الاصول ولا تخالفها كما ظن الا في مسائل قليلة
اكثرها يتعلق بالامامة ثم اشار الى التحذير عن المحدثات وبيان كونها
من الضلالات الاول فيما رواه الامام ابو اسمعيل الهروي والامام
تاج الاسلام السمعاني في الانتصار والامام محيي الدين الدمشقي في
العقود انه قال في رواية الامام ابي عصمة المروزي مما احدث الناس
المخالفون للسلف الصالحين من الكلام الواقع في مباحث الاعراض
والاجسام وما يتعلق بها من الاحكام بمقتضى العقول المشوبة بالاوهام
من مقالات الفلاسفة ومأخوذه مما ترجم ابتداء من كتبهم الموجودة بالشام
عليك بالاثر استمسك بالخبر الثابت عن رسول الله واصحابه
وطريقة السلف اي في الاصل السبيل المطروق بالارجل استعير
لكل مسلك يسلكه الانسان في فعل محمود او مذموم والمراد مسلك
السلف الصالحين في العقائد قبل ظهور المخالف والمعاند واياك
وكل محدثة في الدين لم يشهد لها اصل من اصول الشرع فانها بدعة
اي تغيير للدين وضلالة فالحمل باعتبار الوصف المعروف شرعا
نظر قوله في ترجيح رواية ابن مسعود وعبد الله عبد الله كما في فتح القدير
وحمل عليه في وجه قوله تعالى والسابقون السابقون كما في الكشاف
والبدعة في الاصل انشاء شيء بلا احتذاء واقتداء يعم الحسن والقبيح
غلب في الثاني شرعا وصار خاصا بانشاء شيء في الدين بزيادة فيه
او نقص بغير اذن من الشارع قولا او فعلا صريحا او اشارة كما في المفردات
والفتح المبين للهيتمي وتقسيمها في الفقه الى الحرام وغيرها ذكر والمكروهة

والمكروهة كزخرفة المساجد والمباحة كالتوسع في المآكل والمندوبة
كاحداث المدارس والواجبة كادلة المتكلمين في الرد على الزائغين انما هو
باعتبار الاصل وفيه اشارات الاولى انه ما احدثوه من الكلام
المخالف لاصول الاسلام مبني على اوهام في اصولهم المختلفة التي بنوا
عليها الاحكام والية اشار بما احدث والمقالات الثانية انه مأخوذ
مما ترجم من كتب الفلاسفة غير راجع الى الملة واليه اشار بقوله من مقالات
الفلاسفة الى قوله واياك وكل محدثة فانها بدعة واول من ترجمها
خالد بن يزيد الاموي وعبد الله بن المقفع في ولاية عبد الملك بن مروان
كما في معيار الجدل لعبد القاهر البغدادي وتاريخ الحكماء للشهرزوري وللصون
عنها احرق عمرو بن العاص كثيرا من كتبهم في فتح الاسكندرية بامر امير المؤمنين
عمر رض كما في المناقب الكردرية وكتب السير الثالثة ان السلف
كانوا يطلقون الكلام على كلام المخالفين دون كلام اهل السنة المبني على الكتاب
والسنة بل يميزونه بتسمية الفقه الاكبر واصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره
واليه اشار ببيان المحدث بالكلام في الاعراض والاجسام والحث على
الاستمساك بالاثر وهو طريقة السلف واهل السنة من الخلف والثاني فيما
قال في الفقه الابسط والمسند بتخريج حماد والحسن بن زياد انه قال حدثني
حماد عن ابرهيم النخعي عن علقمة بن قيس النخعي الكوفي خال ابرهيم النخعي تابعي جليل
عن ابن مسعود عبد الله ذي الهجرتين احد العبادلة عند الفقهاء روي عنه عليه
السلام ثمانمائة وسبعة واربعين حديثا عن النبي عليه السلام انه قال من احدث
حدثا مغيرا بزيادة او نقصان من غير اذن من الشارع صريحا او دلالة في احكام
الاسلام من الاعتقادات والاعمال فقد هلك واستحق النار وهو بمنزلة
الهلاك اي بطلان الشيء وعدمه من العالم كما في المفردات ففيه مبالغة في الوعيد
لاقتراف المحدث في الاسلام سواء المباشرة والتسبب المديد ومن ابتدع
وانشأ بدعة في الدين فقد ضل اي سلك غير الطريق المطلوب منه وعدل
عن الطريق السوي ومن ضل فيه ففي النار واستحقها سواء كان ضلاله مما
يكفر به كانكار الضروري منه او مما يبدع به كانكار القطعي منه كما فصل بيانه
وحدث بالسند المذكور انه كان ابن مسعود يقول ويكرر في وصاياه

ما صدر عن مشكاة النبوة في النصح البالغ للامة فانه كان يقول النبي عليه السلام
في خطبته كما رواه مسلم ان شر الامور اي المضر الذي يرغب عنه في العقائد
والافعال والاقوال محدثاتها التي لم يشهد لها اصل من اصول الشرع
وكل محدثة كذلك بدعة وتغيير للدين وكل بدعة ضلالة وفقدان
للمطلوب من الدين وكل ضلالة في النار وهو قياس مركب من الشكل الاول
ينتج كل محدثة في النار يعني صاحبها من فاعل ومتبع كما في الفتح المبين
وتابعه الطبراني والبيهقي فروياه عن ابن مسعود ورواه احمد بن حنبل
ومسلم والنسائي وابن ماجه والطبراني عن جابر بن عبد الله واحمد وابو داود
والترمذي وابن ماجه وابن جرير والحاكم والبيهقي وابو نعيم عن العرباض
ابن سارية وروي صدره عن عمر رض الضياء المقدسي واللالكائي وابن
عبد البر وفيه اشارات الاولى انه مما ينبغي حفظه واذاعته فانه
اصل عظيم في ابطال جميع المنكرات وحوادث الضلالات اذ هو من جوامع
كلمه عليه السلام مبين لقوله تعالى ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله واليه اشار بقوله وكان ابن مسعود يقول
الثانية ان ما احدث وخالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا
فهو البدعة الضالة وما احدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة
المحمودة واليه اشار بلفظ الحديث الاول من احدث حدثا في الاسلام ولفظ الثاني
ان شر الامور محدثاتها الثالثة ان ما شهد له شيء من ادلة الشرع او قواعده
صراحة او التزاما مقبول شرعا كعموم المعاونة على البر والتقوى للتصنيف
في جميع العلوم النافعة على اختلاف فنونها وتدوين قواعدها وكثرة التفاريع
ونصب الادلة كما في فتح الباري والفتح المبين واليه اشار بتخصيص الشر
بالمحدثات فمن عموم المعاونة تنويعات اهل السنة ونصبهم الادلة لا اخذها
من النقليات لكن لما لم تسلم عن المعارضة الظاهرية في التفاريع الخلافية
بين ائمة اهل السنة كما اشير اليه في الكشف الكبير وفصول البدائع في مسئلة
وجوب الايمان بالعقل وغيرها لم يجز التبديع للمخالف فيها باتفاق الائمة
ولذا وافق كثير من كل فرقة للاخرى في كثير من الخلافية كما في التبصرة البغدادية
وشرح المقاصد وغيرهما ونبهك عليها اجمالا للضبط والتحصيل والصون

والصون عن الوقوع فيما في التفصيل فنقول من الخلافيات بين جمهور الماتريدية
والاشعرية ان الوجود والوجوب عين الذات في التحقيق وهو الحق
كما في المواقف واختاره الاشعري خلافا لهم كما سيأتي في الباب الاول
والاسم اذا اريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات الى ما هو عين
والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم كما سيأتي
في الباب الثاني ومعرفة الصانع بصفاته حق المعرفة واختاره بعضهم
وهو الحق كما في المناهج للآمدي كما سيأتي في الباب الثالث وصفات
الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي التكوين اي مبدأ الاخراج من العدم
الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحارث المحاسبي كما في معالم السنن
للخطابي كما سيأتي في الباب الثالث والبقاء هو الوجود المستمر وليس
صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاد وكثير منهم والسمع
بلا جارحة صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي
وكثير منهم وليس ادراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شانه تعالى
كما سيأتي في الباب الثاني وليس احساس الشيء باحدى الحواس علما به بل آلته
والعقل ليس علما ببعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل
في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به
من العلم والقدرة والارادة وكونه محدث العالم وتنزهه عما لا يليق به
كما يجب به بعد بلوغ البعثة معرفة كونه مرسلا للرسل مبينا لصدقهم بخلق المعجزة
على يديهم وكونه خالقا للافعال كلها فوجوب التصديق بتلك العشرة
وحرمة التكذيب بها بالاستدلال به لا من البعثة وبلوغ الدعوة والحسن
بمعنى استحقاق المدح والثواب على التصديق بها والقبح بمعنى استحقاق الذم
والعقاب على التكذيب بها عنده اجمالا عقلي اي يعلم به حكم الصانع في مدة
الاستدلال في هذه العشرة كما في التوضيح وفصول البدائع لا بايجاب العقل
للحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة اما كيفية الثواب وكونه بالجنة
وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختار ذلك الامام القفال الشاشي
والصيرفي والحليمي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد وبعض متقدميهم
كما في القواطع للامام ابي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير وهو مختار

الامام القلانسي ومن تبعه كما في التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما لا يقبل حسنه
او قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون
والحسن والقبح مدلولا الامر والنهي فيما يدرك عقلا ومطلقا عند البعض
لحكمة الامر الناهي كما في سنائح كلها في الباب الاول والحسن بمعنى كون
الفعل بحيث يدرك العقل اشتماله على عاقبة حميدة والقبح بمعنى كونه
بحيث يدرك به عدم اشتماله على ذلك عام لما يتصور ان يفعله
الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما في التبصرة والتعديل والتسديد
وكل ما يصدر منه تعالى فهو حسن اجماعا وفي سنائح التصريح به في فصل الرد
على المرجئة من الباب الثالث ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي
فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته للحكمة فيجزم
العقل بعدم جوازه كما في التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق
لعدم القدرة او الشرط واختاره الاستاد ابو اسحق الاسفرائني
كما في التبصرة وابو حامد الاسفرائني كما في شرح السبكي للعقيدة المنصور
وافعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال
ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كما في كاشف
الطوالع كما في سنائح في الباب الثالث ويأول المتشابهات اجمالا
ويفوض تفصيله الى الله تعالى للقاطع في التنزيه عن ارادة ظواهرها مع
عدم القاطع في التعيين وهو مذهب كثير من السلف كما في المواقف
وهو احدى الروايتين عن الاشعري واختاره الحارث المحاسبي
والقطاني والقلانسي كما في التبصرة البغدادية كما في سنائح في الباب الثاني
ولا يسمع الكلام النفسي بل الدال عليه واختاره الاستاد ومن تبعه
كما في التبصرة للامام ابي المعين النسفي والنفسي ما ذكر ذاته في الازل بلا صوت
ولا حرف كما في الارشاد للامام ابي الحسن الرستغفني وهو مذهب السلف
كما في التبصرة النسفية وهو اخبار في الازل واختار الاشعري كما في المناهج
وكثير من الاشاعرة كما في الصحائف كما في سنائح في الباب الثاني والرؤيا
نوع مشاهدة للروح فقد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله
كما في التأويلات الماتريدية والتيسير واختاره مالك والشافعي والاستاد

والاستاد ابو اسحق وامام الحرمين كما في سنائح في الباب الثاني والدليل النقلي
يفيد اليقين عند التواتر على معنى واحد بالطرق المتعددة والقرائن المنضمة
واختاره الاستاد ابن فورك وعبد القاهر البغدادي وصاحب الابكار
والمقاصد وكثير من متقدميهم كما في سنائح الاشارة اليه في الباب الاول
والمحبة بمعنى الاستحماد لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاعة واختاره
كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البدل واختاره الامام القلانسي
وابن سريج البغدادي كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في
شرح المواقف واختيار العبد مؤثر في الاتصاف دون الايجاد فالقدرتان
المؤثرتان في محلين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير اصلا واختاره
الباقلاني كما في المواقف وهو مذهب السلف كما في الطريقة للمحقق البركوي
واختيار الاستاد ابو اسحق الاسفرائني وامام الحرمين في قوله الاخير ان اختياره
مؤثر في الايجاد بمعاونة قدرة الله فلا يجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال
ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة بالمساواة من وجه يستوي المتماثلان
فيه وان لم يكن من كل وجه كما في سنائح في فصل الاستطاعة من الباب الثالث
ولا يزيد ولا ينقص الايمان اي التصديق البالغ حد الجزم واختاره
امام الحرمين والرازي والآمدي والنووي كما في شرح السبكي وغيره
وليس مشككا متفاوت الافراد قوة وضعفا فانه في التصديق بمعنى
العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسي المعتبر في الايمان كما في التعديل
والمسايرة على ما اختاره الاشعري في رواية والباقلاني وكثير منهم
كما في المسايرة وغيرها فالتفاوت في العصر الاول بزيادة المؤمن به
وبعده بحسب الكيفيات من الاشراق واستدامة الثمرات ويعتبر ايمان الناشئ
عن العمران تقليدا للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني
والمحاسبي والكرابيسي والقلانسي كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي
ولا استثناء في الايمان لوجوب اعتبار الحال وايهامه الشك ولو باعتبار
المآل واختاره الباقلاني والاستاد وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية
والشقي في الحال قد يسعد وبالعكس واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي
ويتنعم الكافر في الدنيا لعدم كونها نقمة في الحال ولا يكلف الكافر بنفس العبادات

لعدم مقصود التكليف في الحال وتقبل توبة البأس واختاره كثير منهم
كما في شرح المقاصد والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكبائر مطلقا
واختاره الاستاد قال النووي وهو مذهب المحققين من المتكلمين
والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد في الفروع
يخطئ ويصيب والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطان والاستاد
ابو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في الكشف الكبير كما سيأتي كله
في فصول الباب الثالث وتصح امامة المفضول واختاره الباقلاني
وكثير منهم كما في المواقف والموت فساد بنية الحيوان كما في فصول البدايع
او عرض يخلقه الله فيه
لا عدم الحيوة عما من شأنه فهو وجودي كما في التبصرة النسفية واختاره
القلانسي كما في التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره الامام القلانسي
وهو احدى الروايتين عن الاشعري كما في المواقف كما سيأتي كله
في الباب الثالث فهذه خمسون مسئلة خلافية في التفاريع الكلامية
ذهب اليها جمهور الحنفية الماتريدية وخالفهم فيها جمهور الاشاعرة بتفصيل
انشاء الله في محله كل منها بنقله ودليل المستفاد من كلام الامام في كتبه
باحد وجوه الاستفادة من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
ومن مفهوم المخالفة فانه معتبر كثيرا في الرواية عندنا كما في حدود النهاية
شرح الهداية **الباب الاول** في معرفة الله بالاستدلال وبيان الايمان
الاجمالي به تعالى فقدمه في الفقه الاكبر والابسط لكونه اصل الاعتقادات
ولما كان تمام العلم بالادلة وكان المبحوث عنه في الباب ثابتا بالحديث
المشهور الكاشف عن الاصول الاعتقادية لاهل السنة الوارد في السنة
العاشرة قبيل حجة الوداع باستفسار جبريل بحضر الصحابة عن خير البرية
لكفايتهم في المهمات لما امتثلوا النهي عن اكثار السؤالات ولكون البيان
بالسؤال والجواب اثبت في الطويات اثره على الدليل العقلي وقدمه تنبيها
على اصل اهل السنة من الاخذ من الكتاب والسنة وقال في الفقه الابسط
والمسند بتخريج ابي يوسف ومحمد والحارثي وطلحة وابن خسرو والبلخي
والانصاري والكلاعي عنه انه قال حدثني علقمة بن مرثد بالمثلثة الكوفي
الحضرمي روى عن عطاء وسليمان وعبد الله ابني بريدة وامثالهم وروى عنه

وعليه بني محمد كثيرا من المسائل السير الكبير كما في الفوائد الظهيرية والكشف الكبير منه

عنه الثوري وامثاله عن يحيى بن يعمر وزان ينصر ابي سليمان البصري من فقهاء
التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وابا الاسود الدؤلي عن ابي عبد الرحمن
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من فقهاء الصحابة وزهادهم افتى في الاسلام
ستين سنة وروى عن رسول الله عليه السلام الفا وستمائة وثلثين
حديثا انه قال مؤكدا للخبر ببيان الحال كنت الى جنب رسول الله
عليه السلام لقرب منزلته عنده اذ دخل علينا رجل في الصورة والتنوين
للتعظيم لانه علم جبرائيل رواية او للتنكير فهو حكاية حال ماضية والتصور بصورة
الرجل بانضمام الاجزاء وتكاثفها فيصير على قدر الرجل وهيئته ثم يعود الى
هيئته الاصلية كما قال الامام البلقيني وغيره دون افناء الزائد من خلقه
واعادته كما قال امام الحرمين او عدم رؤية الزائد منه كما قال العسقلاني
واللاري لعدم الدليل عليه ورواية النسائي من طريق ابي فروة في
صورة دحية الكلبي تخالفها جميع الروايات وفي فتح الباري انه وهم
لان دحية معروف عندهم وقد قال عمر ما يعرفه منا احد حسن اللمة بكسر اللام
وتشديد الميم الشعر الذي يلم بالمنكب متعمما للتأدب بجبة
من رجال البادية اذ لا يعرف من اهل البلدتين فتخطى رقاب الناس
الى مجلس الرسول فوقف بين يدي رسول الله عليه السلام وفي حكاية
الحال مع التأكيد للمقال بيان لاستكمال الاداب لاولي الالباب
فقال يا رسول الله ما الايمان سائلا عن شرح ماهيته لا شرح لفظه وحكمه
فان اصل ما يسأل بها عن الماهيات وهو في اللغة مطلق التصديق من آمن
وزان افعل لا فاعل والالجاء في مصدره فعال والهمزة للتعدية كأن
المصدق جعل المخبر امنا من تكذيبه او للصيرورة كانه صار ذا امن
من ان يكذبه غيره ولتضمن معنى الاعتراف والاذعان يعدى بالباء
كما في الفتح المبين وفي الشرع في المختار تصديق واقرار بما علم بالضرورة
مجيء الرسول به اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا كما اشير اليه
الامام وصرح به في التلويح وفصول البدايع ولذا قال مجيبا له عن ماهيته
مع بيان متعلقه من المؤمن به عند الاجمال من وجه لحصول شرح الماهية
في ضمنه ولكونه الاحق بالتعليم هو شهادة اي اقرار وتصديق لانه

في اللغة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر او بصيرة كما في المفردات
سواء كان الاقرار بلفظ اشهد او شهدت او وحد او امنت او اعلم
او علمت او بغيره العربية مع احسانها او بترك الفعل كما دل عليه الاطلاق
وصرح قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فلم يثبت التعبد من الشارع بلفظ اشهد ان لا اله الا الله والقول الجامع
المندفع عنه الموانع في معناها انه لا معبود مستحق للعبادة الا الواجب لذاته
في الواقع كما في الاطول للفاضل عصام الدين حيث ينفي استحقاق
العبادة والالوهية عن جميع ما سوى الواجب لذاته في الواقع نفيا عاما
للوجود والامكان مفهوما من الاطلاق ويثبت الوجود له تعالى بطريق البرهان
لاستلزام الوجوب وكذا استحقاق العبادة والالوهية للوجود
ويرد خطأ المشرك والمعطل ومعتقد الامكان فانها كلمة جامعة
صارت من الكل مدار الايمان ويناسب ما ذهب اليه جمهور الائمة الحنفية
ومحققوا علماء العربية من اثبات حكم المستثنى بطريق الاشارة بان اخرج
المستثنى قبل الحكم لئلا يتناقض ثم حكم بالنفي مثلا على الباقي اشارة
الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر ويفيد جواز ابدال لفظ البارئ
والرازق والرحمن والمحيي والمميت من الاعلام المختصة بالغلبة بالواجب تعالى
كما قال الهيثمي ولا يظهر منعه كما ظن وفيه اشارات الاولى انه
لا يرد عليه ما يرد على المشهور من تقدير الوجود وانه ان اريد المعبود مطلقا
لم يستقم نفيه لوجوده وان اريد المعبود بالحق لم يستقم استثناؤه
لاستغراقه باستثناء الكلي من الكلي كما في حواشي التوضيح واليه اشير
بتقدير المستحق للعبادة الا الواجب ولا يحتاج الى الدفع بان الاله كلي انحصر
نوعه في الشخص والله علم شخصي فهو حصر للكلي في الفرد رد الاعتقاد المشركين
عدم الانحصار فيه كما في المطول الثانية انه لا يرد ما يرد عليه
من ان العلم الشخصي ما وضع لشيء بتشخصه فلا يجري في اسم الله لعدم ملاحظته
بتشخصه حين الوضع ولعدم العلم بالوضع كذلك للمخاطبين وانما يفهم منه
معين متشخص في الخارج بعنوان منحصر فيه ولا يحتاج الى الدفع بان المراد
بالشيء بتشخصه كونه متعينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج ولا يطلب منع

كما ظنه بعض اهل عصره منه

كالشيخ ابن الحاجب والرضي منه

ظنه الشيخ علي القاري في شرح المشكاة منه

كالعلامة سعد الملة في حواشي التوضيح منه

منع العقل عن تجويز الشركة فيه وان الواضع هو الله تعالى واليه اشير بقوله الا
الواجب لذاته في الواقع لانطباقه على العلم مطلقا الثالثة انه لا يرد ما
يرد عليه انه وان كان للفرد الموجود منه فلا يحصل في عقولنا الا بمفهوم الواجب
لذاته والمتصف به محتمل التعدد فكلمة لا اله لا يحصل باستثنائه اثبات ما هو
المطلوب على وجه يفيد التوحيد واليه اشير بقوله في الواقع الرابعة
انه لا يرد ما ظن ان الا لو حمل على الاستثناء يصير التقدير لا اله يستثنى منهم الله تعالى
فيكون نفيا لالهة يستثنى منهم الله ولا يكون نفيا لالهة لا يستثنى منهم الله
بل اثباتا لها عند القائل بمفهوم المخالف فهو بمعنى غير واليه اشير بذكر الا
في البيان فان الاستثناء ليس وصفا وعلى التسليم فهو كاشف للزومه
في الواقع فلا تخصيص ولا مفهوم مخالف مع انه لم يعتبره كثير من علماء العربية
غير ابي عبيد وهو ضعيف وانه لا لنفي الجنس والجنس من حيث هو شامل
لجميع الافراد فيكون نفيا لجميع افراد جنس الالهة التي يستثنى منهم الله
ولا يبقى شيء من الالهة لا يستثنى منهم الله حتى لا يكون منفية او مثبتة ولذا ذهب
ابو البقاء وغيره الى كونها للاستثناء وانه لو حمل على غير يكون المعنى على نفي
المغايرة وليس مقصودا ولذا لم يجز كون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر
لان المعنى على نفي استحقاق العبادة والالوهية عما سوى الله لا على نفي مغايرة
الله عن كل اله ولانه يكون خبر لا مع اسمها باعتبار كونهما في موضع رفع بالابتداء
عند سيبويه لفوت المقصود الخامسة ان الاستثناء بدل من اسم
لا على المحل كما ذهب اليه الجمهور واليه يشير الرفع ولا يرد عدم صلاحية الحلول
محل الاول لعدم اشتراطه عند المحققين ولذا جوزوا البدلية في قوله
وجعلوا لله شركاء الجن وقولهم اكل الا رغيفة جزءا منها ويجوز ان يكون
بدلا من الضمير المستكن في الخبر المحذوف الراجع الى اسم لا او بدلا من الاسم
مع لا فانهما كالشيء الواحد كما قالوا فيكون من بدل الكل من الكل لفظا فلا يرد
انه ليس من اقسام البدل ولا يرد عدم استقامة البدلية لان البدل هو
المقصود بالنسبة والنسبة الى المبدل منه سلبية لانه انما وقعت
النسبة الى البدل بعد النقض بالا على طريق الاشارة وان محمدا عبده ورسوله
الى الخلق جميعا كما دل الاطلاق لهدايتهم وتكميل معاشهم ومعادهم المؤيد

للفاضل عصام الدين في الاطول منه

لشيخ الاسلام الهروي منه

ظنه الامام الرازي في شرح الاسماء الحسنى منه

قاله صاحب المغني في الجهة السادسة في الباب الخامس بطريق التصحيح
كابن الحاجب والرضي والدماميني منه

لصاحب المغني منه

الاول اختيار ابي حيان والثاني اختيار ابن هشام منه

بالمعجزات الدالة على صدق دعواه كما دل مفهوم الرسالة عرفا وهي بالغة
الف كما بينها الزاهدي في المجتبى بل ثلثة آلاف سوى القرآن كما في الخصائص الكبرى
للسيوطي واعظمها القرآن المعجز ببلاغته العظيم الشأن وبيانه وحكمته
الباهر البرهان الباقي على ممر الازمان الناسخ دينه لجميع الاديان فاعجازه
من جهة اللفظ والمعنى كما صرح به الرازي والبيضاوي في سورة يونس وفيه
اشارات الاولى ان الاطلاق مشير الى عموم رسالته للثقلين
ولا يعم الملك كما صرح به الحليمي ونقله البيهقي والقاضي عضد الدين في تفسيره
وفي تفسير الرازي والبرهان النسفي عليه الاجماع وسيأتي تحقيقه في محل البشارة
ولا بد من التصريح بالعموم في ايمان من خصها بالعرب من اهل الكتابين كما لا بد في
ايمان منكر بعض الضروريات من الاحكام من التصريح بحقيته ما انكر كما في الفتح المبين
وفي البزازية والظهيرية ان اتى بكلمة الشهادة على العادة لا تجديه ما لم يرجع
عما قاله لانه باتيانها على العادة لا يرتفع الكفر الثانية ان الوصف
بالعبودية في رواية الفقه الابسط المراد بها كمال العبودية والانقياد
المستفاد من الاضافة العهدية في مقام التوصيف مشير الى عصمته
عن جميع الكبائر ومن الصغائر عمدا وتابعه فيه مالك ومسلم والترمذي
وابو داود والنسائي الثالثة ان البيان مشير الى اشتراط
مجموع الشهادتين في الايمان فلا يكفي الاول كما ظن قبل ولا الآخر. وتؤمن.
منزل منزلة المصدر بقرينة العطف او الناصب محذوف. بملائكته
بانهم اجسام نورانية مبرآت عن الكدورات الجسمانية والذكورة
والانوثة قادرون على التشكل بالاشكال المختلفة سفراء الله الى انبيائه
صادقون في تبليغ احكامه عباد الله لا كما زعم المشركون من انهم مكرمون
لا كما زعم اليهود من تنقصهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وتاؤه لتأنيث الجمع او المبالغة جمع ملك على غير قياس او ملأك
من الالوكة اي الرسالة مخفف بالنقل والحذف وفي صيغة الكثرة
اشارة اليها كما ورد ما من موضع قدم في السماء الا وفيه ملك ساجد
او راكع وما يعلم جنود ربك الا هو. وكتبه. بانها كلام الله انزلت
على بعض رسله بالفاظ حادثة على لسان الملك او نقوش في الالواح دالة على كلامه

حيث قال اختلف في اعجازه فقيل
باشتماله على الاخبار عن الغيوب الماضية
والمستقبل وهذا هو المراد من قوله تعالى
تصديق الذي بين يديه وقيل لاشتماله
على العلوم الكثيرة وهو المراد في قوله تعالى
وتفصيل كل شيء منه

ظنه بعض الفقهاء منه

كلامه الازلي القائم بذاته تعالى فانه انزل منها عشر من الصحف على آدم
وخمسون على شيث وثلثون على ادريس وعشرة على ابرهيم والتورية
على موسى والزبور على داود والانجيل على عيسى والفرقان على محمد عليهم السلام
ورسله اي الى عباده لهدايتهم الى الحق وتكميل معاشهم ومعادهم
وورد انهم مائة الف واربعة وعشرون الف المبلغون لاحكامه المعصومون
عن مخالفة امره بارتكاب كبيرة مطلقا وكذا صغيرة عمدا وفيه اشارات
الاولى ان المراد بالرسل هنا الانبياء على الترادف فانه احد استعماليه
كما في الشفا على ما بينه رواية النبيين هنا فيما اخرجه ابن عساكر
عن عبد الرحمن بن غنم الاشعري لوجوب الايمان بالجميع الثانية ان
المراد بهم البشر كما دل الاضافة العهدية فانها الاصل فيها عند الاصوليين
اذ لم يكن من الجن نبي كما ذهب اليه الجمهور وحملوا قوله تعالى يا معشر الجن
والانس الم يأتكم رسل منكم على ما يعم الواسطة وقالوا رسلهم رسل رسل البشر
كما دل قوله تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين وقوله تعالى انا سمعنا
كتابا انزل من بعد موسى الآية لان ظاهره انهم كانوا يهودا ولذا لم يقولوا
من بعد عيسى مع تأخره كما قال السهيلي وغيره ولا من الملك وما ورد
من الرسالة فيهم محمول على المعنى اللغوي كما دل عليه تعميمهم للرسول ونص عليه
في حواشي النسفية لعصام الدين وغيره الثالثة ان اجمال عدد
الكتب والرسل مشير الى كفايته في مقام الاجمال. ولقائه. اي رؤيته تعالى
في الآخرة بمعنى الانكشاف التام بالبصر بلا مقابلة ولا مسافة بينه تعالى
وبين المؤمنين الرائين على ما فسره الائمة وهو تفسير اهل السنة
كما في شرح الكشاف للقطب وفي المقاصد ان النظر الموصول بالى اما بمعنى
الرؤية او ملزوم لها او مجاز متعين فيها وكذا اللقاء بشهادة النقل
والاستعمال والعرف ووافقه في رواية اللقاء مالك والبخاري
ومسلم وابو داود والنسائي عن ابي هريرة وابي ذر وتفسيره بالحساب
او الانتقال الى دار الجزاء كما ظن تعصب وصرف عن الظاهر ومستدرك
بقوله. واليوم الآخر. من ايام الدنيا او آخر الاوقات المحدودة وهو
من يوم الموت الى آخر ما يقع في القيمة من سؤال الملكين ونعيم القبر او عذابه

ظنه بعض المحدثين وتبعهم الشيخ علي القاري منه

والبعث والجزاء والحساب والميزان والصراط والجنة والخلود فيها والنار
وخلود الكفار فيها كما ذكره جمهور الشراح على ما بينه ما ورد في رواية عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وتؤمن بالبعث بعد الموت وتؤمن بالجنة والنار والميزان
رواه البيهقي في البعث وابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة وفي رواية
عبد الرحمن بن غنم الاشعري وبالموت والحيوة بعد الموت والحساب والميزان
والجنة والنار رواه ابن عساكر وكذا في رواية للبخاري وغيره عن ابي هريرة
فاليوم مجاز عن الوقت الممتد الكثير كما في التيسير في تفسير قوله تعالى
يوم تأتي السماء بدخان مبين كما يتجوز به عن الوقت اليسير كقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره مجازا مشهورا كما في الاصول والقدر اي وان تؤمن بتقدير
الاشياء اي بان الله تعالى قدر الخير والشر قبل خلق الخلائق وان جميع الكائنات
متعلق بقدره وهو عند السلف من الصفات المتشابهة وعند المتأخرين
من الماتريدية يرجع الى صفة الفعل لكونه بمعنى جعل كل شيء على ما هو عليه
كما في الارشاد والتبصرة وعند الاشاعرة القضاء هو الارادة الازلية
المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك
الارادة بالاشياء في اوقاتها المخصوصة وهو تفصيل قضائه السابق
بايجادها في المواد الجزئية المسماة بلوح المحو والاثبات كما ذكره البيضاوي
في شرح المصابيح وغيره خيره وشره بدل الكل والرابطة بعد العطف
وفيه توضيح مع التأكيد لتكرر العامل مفيد للتعميم كله من الله اي كائنا
منه بعلمه وقضائه فقال السائل صدقت فيما قلت وبلغت
فعجبنا من تصديقه رسول الله لان تصديقه يدل على خبرته بالمسؤول عنه
وكذا سؤاله مع جهل اهل البادية بالاحكام الدينية فساغ التعجب
وهو انفعال النفس من الشيء الذي وقع خارج العادة فقال يا رسول الله
ما شرايع الاسلام الشريعة في الاصل المورد الى الماء نقل الى الاحكام الجزئية
التي يتهذب بها المأمورون معاشا ومعادا لكونها مورد الماء هو
سبب الحيوة الابدية سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه
ولذلك قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والنسخ والتبديل
يقع فيها ويتجوز فيطلق على الاصول الكلية اطلاقا شايعا كما في كشف الكشاف

الكشاف والاسلام في الاصل الطاعة والانقياد فيلازم باعتبار الايمان
نقل الى الانقياد في الاعمال الظاهرة ومشروعيتها بلازم الايمان ومن ثم
كان نسبة الاسلام اليه كالظهر مع البطن ولم يعتبر بدونه كما في فتح الباري
ورواية الشرايع عنه خرجها الامامان ابو يوسف ومحمد والحارثي وابن عبد الباقي
الانصاري وطلحة بن محمد وابو بكر الكلاعي وابن خسرو والبلخي في مسانيد الامام
وهم ائمة الحديث وثقات المقام فلا يصح ما ظن انه لم يصح عن احد من ائمة الحديث
والمسؤول عنه الاصول دون جميع الجزئيات بدلالة مقام السؤال
فينطبق على ما بينه الرسول فقال اقام الصلوة اي المكتوبة على ما بينه
رواية مسلم اي الاتيان بها محافظا على اركانها وشروطها من التقويم
والتعديل او المداومة عليها من الاقامة اي الملازمة والاستمرار وحمله
على يقوم اليها او يقيم لها من الاقامة اخت الاذان كما ظن بعيد لغة
ومعنى والصلوة في الاصل الدعاء بخير نقل الى افعال واقوال مخصوصة
غالبا مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كذلك فدخلت صلوة الاخرس
والمومي وقد يطلق على الاصل فيصير مجازا فيما تشبهها للداعي من التخشع
بالمصلي وقيل ماخوذة من الصلا وهو عرق متصل بالظهر ممتد منه عند كان
في الوركين يقال لهما الصلوين لانهما يتحركان اذا ركع المصلي
وسمي ثاني خيل السباق مصليا لاتيانه مع صلوي السابق وايتاء الزكوة
هي لغة النماء والتطهير نقل الى المخرج من الانعام والنقدين والحبوب
لانه انما يوخذ من نام ببلوغه النصاب مطهر عن الخبائث المعنوية وصوم
في الاصل مطلق الامساك نقل الى امساك مخصوص يفترض في شهر رمضان
سمي به لانهم لما ارادوا وضع اسماء الشهور وافق اشتداد حر الرمضاء فيه
كما قيل لكنه مبني على كون اللغات غير توقيفية والاصح خلافه وقد روى الديلمي
وابو الشيخ عن انس عنه عليه السلام انه قال سمي رمضان لانه يرمض الذنوب
وفي رواية مسلم ولصوم رمضان وفيه دليل على عدم كراهة اطلاقه وانه
ليس من اسمائه تعالى كما ظن وما ورد في اثر ضعيف من اطلاقه عليه تعالى
مأول كما في قوله فان الدهر هو الله وحج البيت الحرام اي قصده باعمال مخصوصة
في وقت مخصوص لمن استطاع اليه سبيلا اي طريقا تمييز عن نسبة الاستطاعة

ظنه الشيخ الهيثمي في الفتح المبين منه

ظنه بعض الشراح منه

قاله الزمخشري منه

قاله السيوندي وغيره منه

فاخرج عن الحال ليكون اوقع والمراد الاستطاعة المجازية من سلامة اسبابه
من الزاد والراحلة الوسط وسلامة الآلة وامن طريق غالب من حق الآفاقي
ففيه اشارة الى انه بالعجز عما ذكر وان قدر على المشي لا يكون مستطيعا
والى انه يسقط بعدم الاستطاعة بخلاف نحو الصلوة والصوم والاغتسال
لجميع اعضائه عند قدرة استعمال الماء لسقوطه الى بدله عند عدمها
من الجنابة المؤدية الى تعفن البدن المؤذي للملائكة كما في الشفاء سميت بها
لكونها سببا لتجنب الصلوة في حكم الشرع كما في المفردات وذكره في المقام
لمزيد الاهتمام فانه بقية من دين ابرهيم عليه السلام كما في شرح الجامع الصغير
للمناوي ولتوقف الصلوة عليه لو جنبا يقدر على الاستعمال فيما بعده من رواية
الاغتسال عن الجنابة ابو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان
عن ابن عمر والتاج السبكي عنه وعن ابن مسعود والبيهقي واللالكائي عن عمر رض
وفي اكثر الروايات ذكر بدله الشهادة لكنها دخلت في الايمان فلم تذكر
في بيان الاسلام في حديث ابي هريرة وابي ذر ايضا فقال السائل
صدقت فتعجبنا وازدادوا استغرابا لتعجبنا لتصديقه رسول الله
في بيان المسؤول عنه كانه اي السائل يعلمه مع خفائه على اهل البادية فقال
يا رسول الله وما الاحسان اي الايقان والاتقان في الايمان والاسلام
كما في شرح مسند الامام لدلالة سياق الكلام وكونه معهودا بينهم لذكره
في الايات الكثيرة نحو قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن ان الله
يحب المحسنين هل جزاء الاحسان الا الاحسان كما في الفتح المبين ولذا
حمل عليه الرسول عليه السلام وقال مجيبا ان تعمل لله يعم باطلاقه عمل القلب
والجوارح وتبعه التاج السبكي فيه وفي رواية البخاري عن ابي هريرة
ولابي داود الطيالسي عن ابن عمر ان تخشى الله كانك تراه اي تحضر ا
كونك بين يدي الحق ليكسب ذلك كمال العبادات والاعراض
عن العادات فان لم تكن تراه في هذه النشاة للمقصور فلا تغفل
فانه يراك فالفاء دليل الجواب وتعليل الجزاء الا انها بعدها لا يصلح
للجواب لكون رؤيته تعالى للعبد حاصلة مطلقا ففيه اشارات
الاولى انه ليس الشرط على ظاهره لكونه من متحقق ولكون الحكم اولى

اولى بالنسبة الى المقبض فهو للتهييج لاستحضار المذكور في كل حال
الثانية انه لا يقع رؤية الله في الدنيا وهذا في حق الامة واما
في حق الرسول في المعراج مختلف فيه والجمهور على انه لم يره والبعض على
انه رآه بقلبه كما في خاتمة التعديل وقد صرح بذلك رواية مسلم عن عمر رض
عنه عليه السلام انه قال لن يرى احد منكم ربه حتى يموت ورواية ابن ماجه
والطبراني عن ابي امامة عنه عليه السلام انه قال لن تروا ربكم حتى تموتوا
الثالثة امكان ذلك واليه اشير في النفي بلن لكون النفي وقوع
الممكن كزيد لم يقم بخلاف لا كالحجر لا يطير كما في الفتح المبين ولذا سالها
موسى عليه السلام اذ لا يجوز ان يسال نبي ما لا يجوز على الله استلزامه الجهل
بالله واختلف في رؤيته فاثبتها في التعديل في خاتمته بمعنى التجلي
للروح دون الباصرة وفي الباب الثالث من القسم الاول من الشفاء
اثبتها مطلقا نقلا عن الباقلاني فقال صدقت قال السائل فاذا
فعلت ذلك المذكور من الامور فانا محسن اي موصوف بالايقان
في الايمان والاتقان في الاسلام محكوم به في تلك الحال عند الله والناس
كما دل الاطلاق قال الرسول عليه السلام نعم اذن انت موصوف
بذلك فقال صدقت فيما قلت وبلغت ووافقه ابو بكر البزار فرواه
عن انس بلفظ فاذا فعلت ذلك فقد احسنت قال نعم وفيه اشارات
الاولى انه يقول انا مؤمن انا مسلم من غير استثناء كما دل اطلاق
المحسن فانه يشملهما وقد ورد التصريح بهما في رواية احمد بن حنبل وابي داود
الطيالسي والبيهقي في البعث واللالكائي في السنة عن عمر رضي الله عنه
بلفظ فاذا فعلت هذا فانا مؤمن قال نعم وعقيب بيان الاسلام فاذا فعلت هذا
فانا مسلم قال نعم وفي رواية ابن عساكر عن ابي موسى الاشعري وعبد الرحمن
ابن غنم الاشعري والطبراني وابن منده عن ابن عمر رضي الله عنه والبزار عن انس
كذلك فقد روي ترك الاستثناء في الايمان والاسلام جمع من الصحابة
الاعلام وذلك في مقام تعليم معالم الدين اكد دليل على عدم جوازه
عند المسترشدين فانه دائر اول فقداد هم خلاف المتفقين الثانية
انه في تخصيص المذكورات من سائر الفروعات تنبيه على انها معظم شعائر الاسلام

بها يتم الاستسلام ولبس لاستيفاء افراد الاحكام الثلاثة ان
في ايراد الافعال المضارعة في الايمان والاحسان تنبيه على الاستمرار التجددي
اللازم في جميع الاركان. فقال يا رسول الله متى الساعة. اي وقت قيامها
سميت القيمة بها مع طول زمنها اعتبارا باول ازمنتها فانها تقوم بغتة
في ساعة حتى ان من تناول لقمة لا يمهل حتى يبتلعها والساعة عرفا جزء
غير معين من الزمان كالآن. فقال رسول الله. ما المسئول عنها. اي الساعة
من حيث وقتها فانه كما يقال سألت عن زيد المسئلة يقال سألته وهو
الاستعمال الاكثر فلا يرد ان حق الظاهر ان يقال ما المسئول عنه ليرجع الضمير
الى اللام. باعلم من السائل. لاستوائنا في عدم العلم لوقت قيامها
انما علمها عند ربي كما بينه اخر الحديث فنفي الاعلمية كناية عن نفي اصل العلم
بقرينة انطباق الجواب وبيانه بالاستواء في العلم بانه مما استاثر الله به
كما ظن ليس مفهوم الكلام وغير لازم في المقام فان الانبياء لا يعلمون
من الغيب الا ما علمهم الله ووقت الساعة ليس منه ولذا اكد النفي
بزيادة الباء وبينه ما رواه احمد بن حنبل عن ابن مسعود وابن عمر عنه
عليه السلام انه قال اوتي نبيكم علم كل شيء سوى هذه الخمس وفي فتح الباري
وغيره روى الحميدي عن سفيان عن مالك بن مغول عن اسمعيل بن رجاء
عن الشعبي ان عيسى عليه السلام سأل جبريل عن ذلك فانتفض باجنحته
فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل فسؤاله ليظهر للحاضرين لجواب الرسول
انه لا يعلم وانه لا يجاب عما لا يعلم وانه لا يستنكف عن قول لا ادري
فانه نصف العلم. ولكن لها اشراط. جمع شرط بالفتح العلامة والمراد
علاماتها الدالة على قربها من كون اسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع اي
لئيم بن لئيم وان توضع الاخيار وترفع الاشرار وتملك اهل البادية
اهل الحاضرة بالغلبة وتشييدهم المباني وكثرة السراري وعلاماتها الدالة
على غاية قربها من قيام المهدي وكثرة الهرج وخروج الدجال ونزول
عيسى عليه السلام وفيض المال حتى لا يقبله احد وانحسار الفرات عن جبل
من ذهب وخروج دابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس
من مغربها وغير ذلك مما بين في الاحاديث الصحيحة وتفصيل في الخاتمة

نحوه العسقلاني في فتح الباري وعلي القاري في شرح المشكاة منه

وهو اولى ان ثبت عند الاكثرين منه

في الخاتمة. فهي من الخمس التي استاثر الله بها. اي تفرد بها دون غيره وفيه اشارة
الى ابطال حكم التنجيم والكهانة ونحوهما. فقال تعالى ان الله عنده علم الساعة.
اي علم وقت قيامها عند الله لا يعلمه غيره فياتيكم ان تاتيكم بغتة وانتم مغترون
بالحيوة الدنيا. وينزل الغيث. اي للوقت الذي يعلم الصلاح في انزاله فيه
لعباده وبلاده. ويعلم ما في الارحام. اذكر ام انثى احي ام ميت وما صفاته
ووقت ولادته. وما تدري نفس ماذا تكسب غدا. اي ما يعمل في مستقبل العمر
من خير او شر. وما تدري نفس باي ارض تموت. اي باي بلد وقوم وفي نسبة
العلم الى الله والدراية الى العبد ايذان بانه ان اعمل حيلة وبذل وسعه
في تعرف ما هو لاحق به من كسبه وعاقبته لا يدركه فكيف بغيره مما لم ينصب له
دليل عليه كما في الارشاد. ان الله عليم خبير. هو العالم بظواهر الاشياء
وبواطنها بتفصيلها وجملها ما كان وما يكون. فقال صدقت. في كل ما تبلغ
ثم قفى. بتشديد الفاء اي ولى. فلما توسط الناس. اي بلغ وسط مجتمعهم
لم نره فقال النبي عليه السلام ان هذا. السائل الفا. جبريل. اعظم الملائكة قدرا
سفير الوحي وهو اسم اعجمي سرياني معناه عبد الله كما في نقد القاضي عضد الدين
في قوله تعالى من كان عدوا لله الآية. وفيه اشارات الاولى انه تشكل
بشكل البشر واليه اشار بقوله ان هذا جبريل لكونه جسما نورانيا في غاية اللطافة
قابلا له فتشكل ليراه الحاضرون ويسمعوا سؤاله والجواب له وبصورة البشر
اذ الاستيناس بالجنسية التي هي علة الضم الثانية انه لا يرى
على صورته الاصلية فلا يراه من البشر الآخر ابده الله فالحاق واليه اشار بقوله
فلما توسط الناس لم نره لتحوله الى صورته الاصلية فيه ونفي الرؤية
عنهم في المقام وقد رآه رسول الله مرتين على صورته الاصلية الثالثة
ان الاسم اذا اريد به المدلول عين المسمى كما اشار اليه البيان ونبشر اليه
الامام ولذا اجيب بالمدلولات من المسميات فيما مر وليس فيه دليل
على كونه غير المسمى كما ظن بناء على انهما لو اتحدا لعلمها جبريل من علمه
باسمائها فان سؤاله للتعليم لا للتعلم ولعدم استلزام العلم بالشيء ترك
السؤال عنه للاستكشاف ونحوه. اتاكم ليعلمكم معالم دينكم. بسبب سؤاله
فنسبة التعليم اليه مجاز والمعلم حقيقة هو النبي عليه السلام والمعالم

في الحكم اشارة الى ان من جمع الاكفار بالحكم والنجوم
كما صرح به في فتح الباري وحدود البحر الرائق
منه

ظنه الشيخ الهيثمي في الفتح المبين منه

جمع معلم اي موضع العلم اطلق على الاصول الكلية الشاملة للمتعلقات الايمان
والاسلام والاحسان على الاجمال لكون تلك الكليات مرجع علم الجزئيات
وفيه اشارات الاولى ان تلك الاصول والاركان مدار الدين
وبها يتحقق اليقين واليه اشير ببيان تلك الاصول بمعالم الدين
وان مطلق الدين يشمل الكل الثانية ان الاضافة اليهم لملابسة
كونهم المبلغين وان الناس ياخذون منهم الثالثة كون البيان
المذكور شاملا لجميع اصول الدين من الامور الاعتقادية والعملية لاشتماله
على كلياتها مطابقة وجزئياتها تضمنا واليه اشير بجمع المعالم وبينه
رواية ابن حبان يعلمكم امر دينكم قال القاضي عياض اشتمل هذا الحديث
على جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة من عقود الايمان
ابتداء وحالا ومآلا ومن اعمال الجوارح ومن اخلاص السرائر والتحفظ من آفات
الاعمال حتى ان علوم الشريعة كلها راجعة اليه ومتشعبة منه فبيانها باحكام
الشرائع او مجملها او طريق سؤالها كما ظن صرف عن ظاهر بيانها
وتفويت للطائف معانيها وقد عرفوا الدين بانه وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات فقوله وضع اي تخصيص
كالجنس وقوله الهي احتراز عن سائر الاوضاع الصناعية وغيرها وقوله
سائق احتراز عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كتخصيصاته تعالى
انبات الاراضي والاشجار في بعض الاماكن بالاحايين المعينة له وقوله
لذوي العقول احتراز عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاحياز
وقوله باختيارهم احتراز عن الاوضاع الالهية السائقة لا بالاختيار
كالوجدانيات السائقة من هي فيه الى غاياتها وقوله المحمود احتراز
عن الاختيار المذموم كاختيار الكفر فانه وضع الهي عند من يقول بخلق
افعال العباد وارادة غير الحسن وقوله الى الخير بالذات اي الى ما وعده
الكريم من الكرامات فان الخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له
اي يناسبه ويليق به كما في التقرير للشيخ اكمل الدين الرابعة
كون الحديث مشهورا واليه اشار بجعله المبني عليه في المقام والاشارة
الى تعدد طرقه. وقال في رواية الحارثي والحصكفي وحدثني به حماد

فقوله الكل لان الدين عند الله الاسلام محمول على الكامل والمعنى الكل منه

ظنه الشيخ علي القاري في شرح المشكاة وشرح مسند الامام منه

حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رض فالحديث مشهور رواه احد عشر
صحابيا امير المؤمنين عمر وابن عمر وابن مسعود وابن عباس وابو موسى الاشعري
وابو عامر الاشعري وابو هريرة وابو ذر وانس وجرير بن عبد الله
وعبد الرحمن بن غنم الاشعري وروى عنهم اكثر من ثلثين شيخا رواه مالك
واحمد بن حنبل ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان
والدارقطني والبيهقي وابن جرير وابو داود الطيالسي واللالكائي والسبكي
وابو عوانة وابن ابي شيبة وابن خزيمة والخطابي والبغوي عن امير المؤمنين
عمر رض ورواه مالك والبخاري ومسلم واحمد وابو داود والنسائي
عن ابي هريرة وابي ذر بلفظ يقاربه ورواه احمد بن حنبل عن ابن عباس
وابي عامر الاشعري وتابعه احمد وابن منده ومسلم وابو نعيم والطبراني
عن عبد الله بن عمر فقد رواه عن النبي عليه السلام تارة بلا واسطة لحضوره
وتارة بواسطة ابيه كما في رواية الاكثرين لتخصيص النبي اياه بالخطاب
بعد ثلاثة ايام فقال اتدري يا عمر من السائل كما في رواية ابي داود والترمذي
واخرجه ابو يوسف ومحمد وابن عبد الباقي الانصاري وابن خلي الكلاعي
وطلحة وابن خسرو والبلخي في مسانيد الامام ابي حنيفة عن ابن عمر وابو عبد الله
الحارثي والحصكفي في مسنده عنه وعن ابن مسعود رض بلفظ يقاربه ورواه
السبكي عنه وابن عساكر عن ابي موسى الاشعري وعبد الرحمن بن غنم الاشعري
وابو عوانة عن جرير بن عبد الله البجلي والبزار عن انس بن مالك والبخاري
عنه في خلق الافعال وقد ترى ما في بعض طرقه من الزيادات لزيادة ضبط
بعض الرواة او اقتصار البعض على المهمات كما في فتح الباري وفصل
تلك المعالم منبها في الابتداء على ما بين في الكتاب بالتفصيل لكونه اكد بيانا
وتاصيلا واقرب ضبطا وتحصيلا. وقال في الفقه الاكبر اعلم ان اصل التوحيد
اي مبنى التوحيد وما يلزم على العبد في الاعتقاد. وما يصح. ويثبت
بالدلائل الاعتقاد عليه. اي ان يعتقده العبد ويصدق جزما مستندا الا
او تقليدا. يجب ان تقول آمنت بالله. الواجب لذاته المبدا الكل ما عداه
اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق. واليوم الآخر من البعث
والحساب وغير ذلك مما ثبت في المعاد اي بانه كائن البتة وفيه اشارات

الاولى ان الايمان هو الاقرار والتصديق كما دل عليه النبأ بذلك
الثانية توقف التوحيد عليهما وكونهما ركنين للايمان ولذا اكد
باعراض الوجوب المحمول على الشرعي العام لما ذكر في المقام دون الاعم منه
كما ظن اذ لا يعم المشترك الثالثة انه من تمكن من الاقرار ولو مرة
ولم يقر لا يكون مؤمنا وان حصل له التصديق الرابعة ان هذا العلم
يسمى بعلم التوحيد ايضا. وملائكته اي بانهم سفراء الله وانبيائه المطيعون
المعصومون. وكتبه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام
ورسله اي بانهم مبعوثون من الله صادقون فيما جاؤوا به وفيه اشارات
الاولى ان الاصل في الاعتقاد هو الايمان بالمبدأ والمعاد ولذا قدم
الاخر الثانية الاخذ من قوله تعالى ولكن من امن بالله واليوم الاخر
والملائكة والكتاب والنبيين الثالثة ان نزول الكتب على الرسل
بواسطة جنس الملائكة ولذا قدمها لقوة الايمان بهم لكونهم اخفى
كما ظن لان التفاوت فيه خلاف المذهب ولا لتقديم الافضل فان الكتب
افضل بالاجماع من الملائكة الرابعة ان المذكور اتم بيانا واكشف
تفصيلا من بيان كلمتي الشهادة ولذا اعقب به في الحديث. والبعث
بعد الموت اي بان بعث الابدان من القبور كائن البتة وفي التصريح به
بعدما اشاره اليه باليوم الاخر رد على الفلاسفة المنكرين له. والقدر
خيره وشره اي بانه بتقدير الله ومشيته ومن بيانه كله من الله تعالى
اي بخلقه تعالى وارادته فان قدرة العبد وارادته مخلوقتان لله تعالى
وان قدرته محتملة للضدين وارادته ترجح احدهما فليس منه الا الترجيح
والخلق عقيبه منه تعالى بجري العادة الالهية كما بينه. وقال في الفقه الابسط
لم يفوض الاعمال الى احد. تنصيصا في الرد على القدرية وفيه اشارات
الاولى ان كونه من الله بخلقه تعالى دون مجرد الاقدار والتمكين كما زعمه
القدرية الثانية الاخذ من قول علي رضي الله عنه امر الله بالخير تخييرا ونهى
عن الشر تحذيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك تفويضا فهو
امر بين امرين لا جبر ولا تفويض والاستطاعة تملك بالله الذي ان شاء
ملك رواه الاصبهاني وابن عساكر الثالثة ان الايمان بالقدر

ظنه الشارح ابن البهاء منه

ظنه الفاضل السنباني منه

بالقدر بمعنى الايمان بالتقدير للخير والشر وعدم تفويض الاعمال الى العباد
كما زعمه القدرية لا بمعنى الجبر عليهم واليه اشار ببيان القدرية وقد كتب فيه
الحسن البصري الى السيد الحسن بن علي رضي الله عنهما يسأله عن القضاء والقدر
فكتب اليه الحسن رضي الله عنه من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره
اي كونه بتقدير الله وعلمه فقد كفر ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر وان الله تعالى
لا يطاع استكراها ولا يعصى بغلبة لانه تعالى مالك لما ملكهم وقادر على ما
اقدرهم فان عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا وان عملوا بمعصيته
فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا فان لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك
ولو جبر الخلق على الطاعة لاسقط عنهم الثواب ولو جبرهم على المعصية
لاسقط عنهم العقاب ولو اهملهم كان ذلك عجزا في القدرة ولكن له
فيهم المشية التي غيبها عنهم فان عملوا بالطاعة فله المنة عليهم وان عملوا
بالمعصية فله الحجة عليهم رواه الهروي في شرح المشكاة واشار الى تنوير
المرام المخالفة كثير في المقام بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله فيه والناس
صائرون الى ما خلقوا له مختارون ما خلقوا له واريد منهم. والى ما
جرت به المقادير من الختم على سعادة او شقاوة يعني ان الناس
صائرون الى ما اريد منهم من خير وطاعة او شر ومعصية وما جرى به التقدير
عليهم وصارفون اختيارهم اليه بلا انفكاك لاستلزام تخلف المراد
عن الارادة نقصانا في القدرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني ما اشار
اليه بقوله فيه وان ما اصابك من المقادير لم يكن مقدرا على غيرك
ليخطئك الى غيرك وانما هو مقدر عليك اذ لا يصيب الانسان
الا ما قدر عليه. وان ما اخطأك منها لم يكن مقدرا عليك ليصيبك
لانه بان يكون اخطأك انه مقدر على غيرك اي فرغ مما اصابك
او اخطأك من خير وطاعة وشر ومعصية فما اصابته لك محتومة
لا يمكن ان يخطئك وما اخطأك فسلامتك منه محتومة فلا يمكن
ان يصيبك لانها سهام صائبة وجهت من الازل لحسب ما يقع
من اختيارات العباد فلا بد ان تقع مواقعها ولا تنفك عما علم الله
في الازل لاستلزام الانفكاك انقلاب العلم جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

ففي التعديل الافعال الاختيارية للكائنات حتى الكفر والمعاصي سواء
اريد بها المصدر او الحاصل به بارادة الله تعالى وتقديره اي تخصيص هو
نتيجة الارادة لان القدرة المقارنة لخلقه تعالى فهي بتقديره وكذا الايصاله
الى الاثر فوجوده بتقديره مع تمام اجزاء علته ومنها اختيار العبد
فهو بتقديره لكن تقدير الاختيار اختيار الا يوجب الجبر لان تقدير
الشيء لا يوجب ضده وكذا علمه تعالى بوقوعه اختيارا لئلا ينقلب
جهلا فان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هو واقع عليه فاذا علم انه يفعل
باختياره فهذا المعنى انه اوجب الجبر ينقلب علمه جهلا وفيه اشارات
الاولى انه كتب جميع المقادير بحسب ما يقع من اختيارات
العباد وجف القلم به فلا يقع الا ما كتب من المقادير واليه اشار
بقوله والى ما جرت به المقادير واوضحه ما روى ابن عباس
في بعض الطرق لهذا الحديث واعلم بان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك
بشيء لم ينفعوك الا بشيء قد كتبه الله لك وان اجتمعوا على ان يضروك
بشيء لم يضروك الا بشيء قد كتبه الله عليك رواه احمد بن حنبل
والترمذي وابن منده والبيهقي وعبد بن حميد وابن مردويه عن ابن
عباس الثانية ان الناس صائرون بالاختيار الى ما خلقوا له
وتعلق به العلم الازلي دون الجبر والاضطرار فيه لانه انما تعلق بالماهية
على ما هي عليه في الواقع واليه اشار بقوله صائرون اي ولم يقل مضطرون
وتنبيه الامام في فصل خلق الاعمال بقوله كتبه في اللوح المحفوظ بالوصف دون الحكم
اي بانه يفعله العبد باختياره دون الالزام عليه فان علمه تعالى وان كان
ازليا غير مستفاد متبوعا في الوجود لا سببا له كما زعمه الفلاسفة فهو تابع
للمعلوم في الماهية ومطابق له على ما هو عليه من الاختيار الصادر من العبد
بالاقتدار العميم. فافهمه فانه الصراط القويم الثالثة انه في ايثار
صيغة الخطاب في مقام الاخبار اشعارا بالتبرك بلفظ الحديث المشهور
من احد عشر صحابيا علي وابن مسعود وابن عباس وابي بن كعب وحذيفة
وزيد بن ثابت وسلمان وابي الدرداء وعبادة بن الصامت
وانس وخباب بن الارت واخرجه عنهم اكثر من اربعة عشر شيخا

شيخا اخرجه احمد بن حنبل وابو داود وابن ماجه عن ابن مسعود وحذيفة
وابي ابن كعب وزيد بن ثابت بزيادة قوله لو مت على غير هذا لدخلت
النار واخرجه احمد وعبد بن حميد عن ابن عباس وابن عساكر عن علي رض
بلفظ لن يخلص الايمان الى قلب احد حتى يستيقن ان ما اصابه لم يكن
ليخطئه وان ما اخطأه لم يكن ليصيبه واخرجه ابن منده وابن عساكر
والرافعي عن سلمان رض بلفظ واعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما
اخطاك لم يكن ليصيبك واخرجه الطبراني والبزار وابن عساكر
عن ابي الدرداء بلفظ لا يبلغ العبد حقيقة الايمان حتى يعلم الحديث
واخرجه الطبراني عن خباب بن الارت والخطيب البغدادي عن انس
وابن عساكر عن عبادة بن الصامت بلفظ لن تؤمن حتى تعلم ان ما
اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك لم يكن ليصيبك واخرجه
ابو يعلى وابن حبان والضياء المقدسي والبيهقي عن ابي وزيد بن ثابت
وحذيفة بن اليمان وابن مسعود. والحساب اي بيان عدد الاعمال جليلها
ويسيرها بالنسبة الى الاكثر لان الاحاديث تواترت بدخول قوم
الجنة بغير حساب كما صرح به الحافظ ابن الاثير الجزري والامام عبد القاهر
البغدادي والقرطبي والغزالي وهي مخصصة عموم حكم التقسيم في النظم الكريم
المحمولة على رفع حساب المناقشة عن الانبياء والمبشرين بالجنة وبعض
المؤمنين دون حساب العرض بان يقال فعلت وعفوت
فلا يخالف تقسيم القرآن كما ظن ومن رفع عنه الحساب رفع عنه الميزان كما صرح به. والميزان. وله كفتان وعمود ولسان يزن به جبريل ظنه الشيخ علي القاري منه
عليه السلام كما روى ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة
ابن اليمان والموزون صحائف الاعمال على ما اختاره الجمهور بان يجعل
الله فيها الثقل بحسب درجاتها عنده كما في المسايرة فيوضع صحائف الحسنات في كفة وصحائف السيئات في اخرى بعد الحساب اظهارا للعدل واظهارا للشرف صح
بعض المؤمنين واعلاما للفضل ويكون ميكائيل امينا عليه
كما في نوادر الاصول وفي التصريح بهما بعد الاشارة باليوم الاخر رد
على المنكرين من المعتزلة والجهمية والرافضة وفي الافراد اشارة
الى انه ميزان واحد لجميع الامم والاعمال وما ورد بصيغة الجمع فللتعظيم

كما قاله الجمهور فان كيفيته كاطباق السموات والارض كما في شرح المسايرة
والجنة دار الثواب الحاوية على ثمان جنة الفردوس وهي اعلاها وجنة عدن
وجنة النعيم ودار الخلد ودار القرار ودار الجلال وجنة المأوى
ودار السلام كما في التيسير نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما سميت بها
اما تشبيها بجنة الارض وان كان بينهما بون اي كل بستان ذي شجر
يستر باشجاره الارض واما لستر نعمها عنا كما اشير اليه بقوله تعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين كما في المفردات والنار دار العقاب
الحاوية على سبع طبقات جهنم ولظى والحطمة والسعير وسقر والجحيم
والهاوية كما في تفسير البيضاوي وابن عطية وهو الترتيب الثابت
بكثير من الاحاديث المرفوعة والموقوفة على اكابر الصحابة سميت بها
للهيبها البادي للجماعة في الموقف حق واقع كله تاكيد للرد
على المنكرين للحساب والميزان من تلك الفرق وللمنكرين للجنة والنار
من المتفلسفة المأولة فالجنة فوق السموات السبع والنار تحت
الارضين السبع كما اختاره الاكثرون ونص عليه الاشعري في عقائده
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله تعالى وفي السماء
رزقكم وما توعدون قال البيضاوي في تفسيره ما توعدون من الثواب
لان الجنة فوق السماء السابعة ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش
الرحمن فاذا استيقن اي حصل اليقين بنسبة الصدق قصدا
كما هو المتبادر بهذا اي المذكور من وجود الصانع تعالى واليوم الآخر
وملائكته وكتبه ورسله الى آخر ما ذكر احد واقر به فقد اقر بجملة الاسلام
وفيه اشارات الاولى كون التصديق والاقرار ركنين للايمان
تاكيد لما مر الثانية تلازم الايمان والاسلام وجودا وكون الايمان
مقدما الثالثة انه اجمالي بالنسبة الى الايمان التفصيلي
المتعلق بكل حكم ادرك تفصيله من الاحكام الاعتقادية لتوقف
الايمان على التصديق بخصوص ما لوحظ منها واليه اشار بجملة الاسلام وهو مؤمن
اي محكوم بالايمان وموصوف به حالا كما بينه الحديث واليه اشار
باطلاق اسم الفاعل وفيه اشارات الاولى الرد على من اعتبر المآل

المآل وادخل الاستثناء لذلك واليه اشار بالحكم الحالي مطلقا
الثانية ان الايمان الاجمالي كاف فيما لوحظ اجمالا واليه اشار
ايضا بالحكم به على من صدق اجمالا الثالثة ان التصديق المعتبر
في الايمان الاستيقان بوجود الصانع تعالى واليوم الآخر وقبول نبوة محمد
عليه السلام والاستيقان به والتزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر به
واليه اشار بقوله فاذا استيقن بهذا مشيرا الى ما يعلم باخباره عليه السلام
من الامور المذكورة فيرجع الى نسبة الصدق اليه قصدا فهو من جنس كلام النفس
كما هو ظاهر كلام الاشعري كما في الفتح المبين والمسايرة وصرح به الباقلاني
وامام الحرمين والرازي وصدر الشريعة في مسئلة زيادة الايمان من التعديل
والغزالي في الاعتقاد وليس هو التصديق المنطقي كما ظن لانه قبول
لوقوع النسبة او لا وقوعها وبينهما بون بعيد كما صرح به الشريف
في حواشي التلويح والفاضل اللاري في شرح الاربعين الرابعة ان
الاعمال غير داخلة في الايمان واليه اشار بالحكم على المستيقن المقر بالايمان
من غير اعتبار الاعمال وليس التسليم المفهوم من قوله تعالى لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما بمعنى التسليم الظاهري بالاعمال فيكون ركنا ثالثا كما ظن
فانه مذهب المعتزلة بل بمعنى ترك الاعتراض الراجع الى القبول والتزام
المتابعة فانه عطف تفسير لنفي الحرج في النفوس كما في شرح الاربعين
وليحفظ المقام فانه مما يجب به الاهتمام ثم اشار الى اعتبار الايمان بما ذكر
من غير معرفة الفرائض فيمن لم تبلغه تاكيد البيان عدم دخول الاعمال
في مسمى الايمان فقال فيه ولو اقر بجملة الاسلام مما ذكر في ارض الترك
اي اقصى بلاد الصين ونحوها من البلاد البعيدة عن بلاد الاسلام ولا يعلم
شيئا من الفرائض والشرائع والكتاب لعدم وصولها اليه على وجهها
ولا يقر بشيء منها لعدم ادراكه بالعقل الا انه مقر بالاستدلال بالآثار
او التقليد لمجرد الاخبار كما دل الاطلاق بالله تعالى والايمان اي جنس الايمان
او بسائر ما يؤمن به مما يدرك بالعقل في مدة التجربة فهو مؤمن ماجور
على ايمانه معذور على ترك اعماله فاشار الى وجوب الايمان على الناس

ظنه النظام الهروي
منه

في الا فاصح المدرك لمدة التجربة مطلقا كما دل اطلاق المقام وفيه خلاف الاشاعرة فيمن لم تبلغه الدعوة وخلاف للامام الغزالي في فيصل التفرقة حيث اعذر منهم من بلغه اسم النبي عم ودعوته دون صفته فقال انهم كمن لم تبلغه الدعوة حيث لم يسمعوا صفته بل ضدها وهو لا يحرك داعية النظر والطلب بل اعذر من مات قبل تمام النظر وقد شنع عليه غاية التشنيع في ذلك في تفسير القرطبي والمناقب الكردرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل لمن ادرك مدة التجربة في المسائل العشرة فيما رواه في الكشف الكبير عن الحاكم الشهيد في المنتقى والناطفي في الاجناس وابو زيد الدبوسي في التقويم والجرجاني في خزانة الاكمل وابو منصور السمرقندي في الميزان انه قال في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا مبينا لهم ما يجب عليهم لوجب بايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم كما هو المتبادر لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث وحمله الامام ابو منصور وكثير من العراقيين على الوجوب بالعقل الغريزي وتحمل الاستدلال واولوا الحديث برفع الشرائع عنه والجمهور على خلافه وهذا ان اريد بوجوب المعرفة والايمان وجوب ادائه وان اريد اصل الوجوب فهو وفاق من الاكثرين كما في الكشف الكبير قبيل باب اهلية الاداء معرفته اي معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من القدرة والعلم والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه مرسلا للرسل مبينا لصدقهم بخلق المعجزة على يديهم خالق للافعال كلها وهي المعرفة المعتبرة المشار اليها بالاضافة العهدية في المقام وصرح بها في فصول البدايع وغيرها بعقولهم التي يدور عليها التكليف بالاستدلال والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو المتبادر من المعرفة بالعقول ويشير اليه التعليل الآتي لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات الاولى انه بمجرد العقل يجب معرفة الله بالايجاب الثابت منه تعالى كما دل قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير والعقل آلة للمعرفة والمعرفة الحسن اللازم له بمعنى ان المستدل يعرف بعقله عقيب نظره الصحيح

الصحيح بحسب العادة الالهية وجود صانعه وصفاته وانعاماته ولزوم معرفته وحسنها وضر انكاره وقبحه عنده اجمالا كما سيشير اليه لا موجب لها كما قالت المعتزلة واليه اشار بها الثانية انه معتبر وآلة لمعرفة ذلك بدون السمع واليه اشار بالشرطية لا لفهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل فقط كما قال جمهور الاشاعرة كما في شروح البزدوي وغيرها الثالثة ان معرفته بدليل اجمالي يدفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين على جميع المكلفين واليه اشار بذكره لوجوب عليهم معرفته بعقولهم مشيرا الى انه اول الواجبات المقصودة بالذات الرابعة ان الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل عقلي في البعض اي يدرك العقل حسن بعض الاشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة وليس من الكل شرعيا كما قاله الاشاعرة واليه اشار بتخصيص الوجوب بمعرفة الله دون الشرائع في المقام وصرح به في التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد وغيرها فهما مدلولان بالامر والنهي اجمالا فيما يدرك عقلا لا موجبان بهما مطلقا كما قاله الاشاعرة كما في الميزان وذهب كثير من مشايخنا الى كونهما مدلولين مطابقين لحكمة الآمر الناهي كما في الكشف الكبير ووافقهم المعتزلة فيه وقال جمهورهم حسن الفعل او قبحه لذاته او لجزئه او لصفة لازمة له يدركه العقل في البعض بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع او بالنظر كحسن الصدق الضار كما في البديع والمواقف دون قبحه كالظن ولا يدرك به في البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا يدرك بالعقل ابتداء [illegible] شرع كاشف عن حكم العقل في ذلك كما في الميزان الخامسة ان [illegible] في ذلك بمعنى ادراك العقل كونه متعلق المدح والثواب و[illegible] بمعنى ادراكه كونه متعلق الذم والعقاب على الاجمال كما هو المتبادر في المقام واما معرفة كيفية ذلك وكون الثواب بالجنة والعقاب بالنار انما يثبت بالسمع كما في التوضيح وهو المتنازع فيه واما الحسن والقبح بمعنى كونه الشيء ملائما للطبع او الغرض او منافرا له وكونه صفة كمال او نقصان فعقليتان اتفاقا كما في المقاصد السادسة ان معرفته تعالى بتنزيهه عما لا يليق به على الاجمال واجب عقلا كما هو المتبادر من الاطلاق وفي التعديل كونهما بمعنى الكمال والنقصان عقليين اتفاقا فالوجب الاعتراف بمعنى الحمد والذم

قال الفاضل الكستلي في حواشي المقدمات التوضيحية ظن صاحب التلويح ان المصنف لما ادعى التناقض في كلام الاشعري لاعترافه بان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فتعجب من ذلك ولم يتنبه ان المراد ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم وانكار اللازم انكار للملزوم فيكون القول بالملزوم والانكار للازمه متناقضين بهذا الاعتبار ثم بنى على ظنه ما قال ثم اورد مذهب الاشعري على سبيل الترديد وادى الاحتمال وغفل ان المقصود تفصيل القول في الامرين المعتبرين في مفهوم كل من الحسن والقبح بمعنى المتنازع فيه وبيان قبح انكاره في كل واحد واحد على التفصيل والتعيين لاختصاص كل منهما بدليل خاص به ومن العجب ان المذكور اخر البحث هنا للاشعري بل احد جزئيه فهذا يدل على انه ما وقع له في هذا المقام انما نشأ من الغفلة والاكتفاء بما ظهر له في النظرة الاولى ولاستخفافه بكلام صاحب التوضيح والاستهانة بتصرفاته وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام منه

ظنه صاحب التلويح وهو لا يوافق القول بكونه لذات الفعل او جزئه او لصفة لازمة فان ما بالذات لا يختلف الا ان يرجع الى الصفة الاعتبارية كما ذهب اليه الجبائية منهم والماهية الاعتبارية كما قيل وفيه ما فيه منه

لان كل ما هو كمال او نقصان عقلا يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك
اعتراف بهذا وانكار هذا بعيد عن الحق يعني ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم
لحوق المدح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم
قول باللازم وانكار اللازم انكار للملزوم فيكون القول بالملزوم والانكار
للازمه متناقضين بعيدا عن الحق بهذا الاعتبار كما اشار في التوضيح لا مجرد
الاعتراف بكون الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان عقليين كما ظن فتنبه منه
ثم قال فيه يتفرع على هذا انه لا يجب عليه تعالى شيء كالاصلح وغيره ثم مع ذلك
لا يليق من رحمته وحكمته ان يكون موصوفا بما قبح كالسفه والعبث والكذب
وخلف الوعد والظلم وتكليف ما لا يطاق والبداء وعزل الانبياء واظهار
المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك من مسائل التعديل والتجوير وغيره في التبصرة
والتسديد عن الحسن والقبح بمعنى الحمد والذم وشمولهما اثباتا في الاول ونفيا
في الثاني لافعال الله تعالى بكون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله
على عاقبة حميدة وكونه بحيث يدرك به عدم اشتماله على ذلك
وسيصرح به الامام في فصل الرد على المرجئة ولما لم يقل به الاشاعرة
اشكل عليهم بيان استحالة الكذب ونحوه عليه تعالى قال امام الحرمين في الارشاد
لا يمكن التمسك في تنزه الرب عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب
عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان
عقليا كان هو الحسن للاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
بل هو هو بعينه وهو مشير الى ان مراده التمسك بالنقص في الكلام اللفظي
الراجع الى فعله تعالى دون النفسي الذي هو صفة فان ثبوت الحسن
والقبح في الصفات عقلا اتفاقي كما قرره في شرح المواقف حيث قال
والتمسك بالنقص انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة
بذاته تعالى يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا
ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها الله في جسم دالة
على معان مقصودة ولما كان للقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص
في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق

ظنه صاحب التلويح
منه

قال في كشف الكشاف واما عند الجماعة فقد علم ان الامتناع بانه
صفة نقص فان اريد بكونه نقصا استلزامه النقص والاحتياج فليس بل
ذلك وان اريد انه مستقبح في العقول والمتصف به متصف بما يراه
فهو رجوع الى مذهب المعتزلة والتحقيق انه بناء على ثبوت النفسي
جهل خاص لانه اثبات النسبة القائمة بالنفس لا على ما الامر عليه
او تعبيرا كذلك وقد ثبت ان ما عنه الذكر الحكمي ان لم يطابق الامر
نفسه يكون جهلا وهو ممتنع على الله تعالى من اوجه عديدة واما الكذب اللفظي والتجلي
علم وهو الافتراء فانما يقبح والحقيقة على الكلام اللفظي لان التعليم صفة
الا النفسي فانه لم يتحقق التجهيل التبه وهو صفة نقص فلا يجوز ان يتصف به
كمال وذلك لان التعليم اظهار كمال العلم فلا يجوز ان يثبت النفسي
الباري تعالى لدلالته على النقص والامكان واما وان كان بمحض ايجاد الاصوات
فلا يستدعاء الجهل والتجهيل ايضا لانه وان لم يتحقق فيه القصد السيء وتجهيل اولا
الدالة على المعنى الخبري والانشائي لتعيين فيه ان البعث مقتضى التاكيد على العلم والاولى
تعينه عند القاصد فالنزاع بين الفريقين
على الذات والله اعلم

فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون
للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص
في افعاله تعالى انتهى واشار الى ان تعجب صاحب المقاصد من كلامهم ليس في محله
فان في خلق اللفظي يتحقق الفرق بين الفعل والصفة وان ما اشار الى دفعه
في تقرير وجه الاستحالة حيث قال وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم
من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب
الى المعنى مشير الى ان الكلام النفسي لما كان عندهم عين مدلول الكلام اللفظي
ومعناه كان ذلك الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم
النقص في صفته تعالى عن ذلك غير دافع له فان للقائل ان يقول خلق الكاذب
ايضا نقص في فعله بالنظر الى نفس الكلام اللفظي فيعود المحذور بعينه وان
تمسك بالاستلزام يعود اصل المحذور السابعة ان في عدم تعيين
المدة اشارة الى عدم تعينها لان عدم البيان في مقام الاحتياج اليه
بيان للعدم كما دل عليه قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر لان لفظة ما
عبارة عن مدة التذكر والاستدلال وابهامها بلا بيان دليل عدم تقدرها
بمقدار معلوم للعباد فقدر مدة التذكر مفوض الى الله تعالى لتفاوت
العقول كما في التقويم للامام ابي زيد الثامنة ان وجوب المعرفة
بعد البعثة به بالدليل الاقوى والطريق الاولى واليه اشار بالشرطية الدالة
على كون نقيض المذكور اولى بالحكم اذ في بعث الرسول كشف وتفصيل
لما دل عليه العقل اجمالا كما كشف قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل على ان وجوب المعرفة بعد البعثة بالطريق الاولى
والدليل الاقوى ولذا وبخ الكفار اشد توبيخ بتركه بعدها في قوله تعالى
اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير والعقل هو النفس الناطقة
من حيث توجهها او قوة لها كما اشير اليه الآية فعلى الاول هو جوهر
يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة كما في اصول الامام
ابي القاسم اللامشي والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة وبعض التعريفات
والادلة وبالمحسوسات ما ينتزع عنها الغائبات وبالمشاهدة اعمال الحواس

لادراكها وبالادراك به الادراك بتوجهه وعلى الثاني ما بيّنه الامام
فخر الاسلام البزدوي بقوله انه نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس
فيبدو به المدرك للقلب والنفس الناطقة ففي النور تجوز مشهور فلا يرد
ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها والنفس والقوة متغايران عرفا
ولغة وانه لو كان جوهرا لجاز ان يكون عقل بلا عاقل ومحله القلب كما دل
قوله تع فيكون لهم قلوب يعقلون بها وما ذكره صدر الاسلام محمد
البزدوي من ان محله الرأس عند عامة اهل السنة فالمراد محله بمعنى مستنداه
كما بيّنه اخوه فخر الاسلام لا المحل اصلا واختاره الامام ابو المعين النسفي
كما في شرح التحرير الثالث ان العقل هو آلة المعرفة وادراك
الجزئيات والكليات لا نفسه واليه اشار بجعل العقل آلة للمعرفة في المقام
فليس العقل علما ببعض الضروريات واختاره جمهور الاشاعرة خلافا
للاشعري والباقلاني استدلالا بعدم الانفكاك اذ يمتنع عاقل لا علم له
اصلا وعالم لا عقل له اصلا واجيب بان ذلك للتلازم بينهما كما في المواقف
وليست الحواس مدركة للجزئيات بل آلات لادراك العقل للنفس
الناطقة من السمع والبصر والشم والذوق واللمس كما ان الخبر والنظر والوجدان
والتجربة والحدس طرقه واليه اشار في مواضع سيأتي بيانها وآومي
بالاقتصار الى عدم الحواس الباطنة من الحس المشترك والخيال والواهمة
والحافظة والمتخيلة كما اختاره جمهور المتكلمين خلافا للفلاسفة الا ان
كثيرا من محققي المتاخرين اثبتوها بانه يحصل عقيب صرفها الادراكات
الخمسة ولو صادفت واحدة منها آفة اختل ذلك الفعل
كالحواس الظاهرة وانه لولا اختصاص كل عضو بقوة مخصوصة لما اختص
بكون آلة لنوع من المدركات دون الآخر وقالوا اثبات ذلك
انما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة في تلك الافعال وفاعلة لها لتلك
الآثار ولو جعلت آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك
هو النفس كما ذهب اليه متاخرو الفلاسفة فلا مخالفة كما قيل
وسيأتي تحقيقه العاشر ان الادراك والمعرفة بمطلق العقل
واليه اشار بالاطلاق فليس منقسما كما قالت الفلاسفة الى العقل

والتعليل الآتي بقوله لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره صح

للفاضل ابن صدر الدين منه

هذا البناء على ما في الصحائف والمقاصد وهو المشهور وما في المواقف مخالف له وقد رده منه

الى العقل الهيولاني ان خلت النفس عن العلوم مع قابليتها لها
والعقل بالملكة ان حصلت لها الضروريات فقط وهو مناط التكليف
عند القائلين به والعقل بالفعل ان حصلت لها النظريات بالقوة بمجرد
توجه النفس والعقل المستفاد ان حضرت النظريات عندها لانه كل ذلك
لم يثبت عن دليل كما في التحرير بل في الانسان في اول امره استعداد
لان يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة
وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى
ان يبلغ الكمال ويسمى عقلا مستفادا كما في الكشف الكبير الا انه اختار
انقسام العقل الى الاقسام المذكورة كثير من محققي اهل السنة ويتمشى
التعريف عليه بتعميم الادراك للفعل والقوة ولا يخالف اصلا
من الاصول الشرعية فلا يرد بعدم الموافقة بالمتشرعة واختلفت العبارات
في ان الاربعة اسام لهذه الحالات او للنفس باعتبارها او للقوى هي
مبادئها كما في المقاصد ووافق جمهور الماتريدية فيما ذكر من المسائل العشرة
الامام ابو العباس القلانسي ومن تبعه من الاشاعرة كما في التبصرة للامام
عبد القاهر البغدادي والامام ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي
وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم وعبروا عنها بالوجوب
شكر المنعم كما في القواطع للامام ابي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير
ووافق جمهور الاشاعرة في كون الحسن والقبح شرعيين مطلقا وثبوت
المعذرة بلا بلوغ الدعوة طائفة من ائمتنا البخاريين كما في الكشف الكبير
والتحرير منهم شمس الائمة السرخسي وفخر الدين قاضيخان البخاريان واختاره
ابن الهمام وقالوا لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة فلا يحرم كفر ولا يجب
ايمان قبلهما كما في التحرير فيعذر الناشئ في الشاهق الذي لم يبلغه الدعوة
عندهم كما في الكشف الكبير واليه اشار قاضيخان في فتاواه بقوله
لو حلف ان كان الله يعذب المشركين فامرأته طالق قالوا لا تطلق
لان من المشركين من لا يعذب حيث يخرج من الافراد المستغرقة من لم تبلغه
الدعوة عند البخاريين وحملوا رواية الوجوب على الانبغاء كما اول به
الامام نور الدين البخاري في الكفاية وحمل الوجوب بالعقل على الاولوية

كصاحب المحصل والصحائف وصاحب التوضيح والمواقف والمقاصد منه

لابن الهمام في التحرير منه

عنده وهو مع كونه خلاف الظاهر يرده قوله ولا عذر لاحد في جهله بالخالق
لما يرى من خلق السموات والارض كما سيأتي وصرح الامام ابو زيد الدبوسي
في التقويم وفخر الاسلام البزدوي في اصوله بخلود العقاب للناشي
في الشاهق المدرك لمدة الاستدلال انه لم يستدل فمن الفحول
عن التفصيل المنقول التصدي للتوفيق بان الوجوب عند الماتريدية بمعنى
ترجيح العقل الفعل والحرمة بمعنى ترجيحه الترك مستدلا بما في الكفاية
ولذا صرح المحقق ابن الهمام في التحرير بكون التوفيق المذكور غلطا واستدل
على انه يجب معرفة ذاته تعالى وصفاته وانعاماته بالعقل قبل بلوغ البعثة
كما يجب بعده معرفة كونه مرسلا للرسل مصدقا لهم بخلق المعجزة
على يديهم خالقا للافعال المستلزم لوجوب تصديق الرسول وحرمة
تكذيبه وحرمة اضداد ما ذكر بوجهين الاول ما اشار اليه وقال
في كتاب العالم ولو كانت معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته
الشاملة لارسال الرسول وتصديقه بخلق المعجزة على يده كما دل الاطلاق
من قبيل تعريف الرسول بما جاء به من الشرع وموقوفا عليه لكانت
المنة المستلزمة لحسن شكرها وقبح كفرانها وهي النعمة التي لا يطلب
موليها ثوابا من المنعم عليه كما في المفردات على جميع الناس كما دل
التعريف في معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته من قبيل تعريف
الرسول لانحصار حصولها بما جاء به من الشرع لا من قبل الله وحده
بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك
قبل الشرع لكن الحكم بحسن الاحسان وشكره وقبح كفرانه مشترك بين
جميع العقلاء وعلة المشترك مشتركة فلا يكون موقوفا على الشرع
لعدم اختصاصه بالمتشرع ولا عرفيا او عاديا او لغرض لعدم اختصاصه
باهل عرف او عادة او غرض بل ذاتيا للفعل مدركا بالعقل
وكيف لا ووجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند المكلفين
يتوقف على تعريف الله لهم بتركيب العقول واليه اشار بقوله ولكن المنة
المستلزمة لحسن شكرها وقبح كفرانها من الله وحده على الرسول
بالتوفيق للاستدلال كما وقع لابراهيم عليه السلام في معرفة الله تعالى

كالشيخ اكمل الدين في شرح الوصية وتبعه الشيخ علي القاري في شرح الفقه الاكبر منه

تعالى او الالقاء بالفيض والمنة لله وحده على جميع الناس وان
حصلت المعرفة بوساطة الرسل بما عرفهم الله بتركيب العقول والتوفيق
للاستدلال بالمعجزات من وجوب التصديق بالرسول وقبول ما جاء به
وفيه اشارات الاولى انه من عرف الله بذاته وصفاته وانعاماته
ومع ذلك لم يشكر احسانه بل نسب اليه تعالى ما يعتقد غاية شناعته
ولم ير بعقله انه في معرض مذمة وعقاب اليم فقد سجل على غوايته
كما في التوضيح وان منعه بانه علم من استقرار الشرائع بذلك واستمرار
العادات عليه كما في المقاصد مندفع بعدم اختصاصه بمتشرعة واهل عادة
واليه اشار بالتعرض في المقام لمعرفة الله ومنته على الرسول وجميع
الناس الثانية انه وجوب معرفة الله وتصديق الرسول لو كان
من قبل نصه لتوقف على نص آخر لوجوب تصديقه فالثاني ان كان
وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالاول
لزم الدور وان كان بثالث لزم التسلسل واليه اشار باستلزام
كون معرفة الله من قبل الرسول لكون المنة على الناس المستلزمة
لوجوب الشكر والتصديق من قبل الرسول الثالثة انه وجوب
تصديق الرسول موقوف على حرمة كذبه فلو كانت شرعية
لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت
بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث
فيتسلسل كما اشير اليه في فصول البدائع واليه اشار بحصر حصول
التصديق بالرسول بما عرفهم الله بتركيب العقول وتوفيق الاستدلال
بالمعجزات وان منعهما بان وجوب التصديق وحرمة الكذب
بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه
من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع
واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون
ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بنص
اطيعوا الرسول كما في التلويح مدفوع بانه لو توقف الوجوب فيه

وحرمة ضده بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل على نص
الشارع فان وجب الامتثال بذلك النص في هذا الواجب فقد دار
وان وجب بنص آخر تسلسل كما قرر واثبات المعجزة المقارنة لدعوى النبوة
لا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة النص فاعتباره غير مفيد وان ثبوت
اصل الشرع موقوف على العلم به عند المكلف المراد الزامه فكذا ثبوت
كل نص من نصوصه ومنه نص وجوب الاطاعة وليس الكلام في الوجوب
بمعنى جزم العقل بالصدق فانا اذا قلنا بقول المكلف المعاند لا انظر
حتى اعلم بوجوبه ولا اعلم به حتى اعلم بثبوت الشرع ولا اعلم به حتى انظر
لا يرد عليه ان يقال ان المراد بوجوبه ضرورة جزم العقل بالصدق
اذ لا يحتمله اللفظ والا كان المعنى حتى اجزم بضرورة جزم العقل بالصدق
او استحقاق الثواب فتعين الوجوب بالمعنى المتنازع فيه
كما في حواشي الفصول واشار الى تنويره بقوله فيه ؞ ولذلك
اي لكون معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته الشاملة لارسال رسله
بتوفيق الله للاستدلال العقول ؞ لا ينبغي ؞ ولا يجوز لاحد ان يقول
ويعتقد ؞ ان الله يعرف ؞ بما ذكر ؞ من قبل الرسول ؞ وما جاء به من الشرع
كما ذهب اليه المحدثون والاشاعرة وفيه اشارة الى عدم التبديع
في الخلاف في التفاريع ؞ بل ينبغي ويجب ؞ ان يقول ان العبد
لا يعرف شيئا من الخير ؞ وما يصدق به مما ذكر فان الخير حصول الشيء
لما من شانه ان يكون حاصلا له ؞ الا من قبل الله تعالى ؞ لتوقف المعرفة
على خلق الاسباب التي لا يمكن ان يتوسل الانسان الى الحق الا بها فاشار
الى ان الحكم بحسن الشكر وقبح الكفران لا يجوز ان يكون من خصوص الشرع
وكذا العرف والغرض بل يجب ان يكون مما يشترك فيه الكل للقطع
بالحكم ممن غير تفصيل بكونه من احد ذلك ثم قد يفصل الجهات وقد يغفل
عن التفصيل بحيث لا يخطر بالتامل فعلم ان علة الحكم مشتركة لا تختص
بشيء منها وليس ذلك الا كونه مدركا بما ركب الله فيهم من العقول
وهذا معنى كونه علة المشترك مشتركة فلا يرد منعه لجواز اشتراك
المختلفات في لازم كفصول الانواع المندرجة تحت جنس واحد وليس

المنع لشارح الحاجبي
وفصول البدايع
منه



وليس من الكمال والنقصان وملائم الطبع ومنافره وهو ظاهر ومنع اشتراكه
بالمعنى المتنازع فيه بل باحد التفسيرات المذكورة والى ان اصل التنوير
ماخوذ من قوله تعالى بيدك الخير انك على كل شيء قدير الآية ما اشار اليه
بقوله فيه ؞ ولان الرسول ؞ لارشاد العباد ؞ وانه كان يدعو الى دين
الله ؞ القابل والمعاند منهم كما دل الاطلاق ؞ لم يكن احد ممن كلف وعاند
ان ينظر حتى يعلم بوجوبه كما اشير السوق ؞ يعلم بان الذي يقول الرسول
من الشرع حق ؞ وواجب قبوله ؞ حتى ينظر ؞ ويقذف الله في قلبه ؞ اي عقله
التصديق ؞ بحقيته عقيبه ؞ والعلم بالرسول ؞ اي رسالته وحقية ما جاء به
بجري عادته عليه فلو لم يعلم وجوب النظر الا من قبل الرسول والشرع يلزم
الدور ولا يمكن الالزام فاشار الى ان وجوب تصديق الرسول
وثبوت الشرع عند المكلف المعاند كما اشير اليه السوق يتوقف على علمه
بالوجوب فلو استفيد من الشرع توقف على ثبوته ولزم الدور والافحام
في مقام الدعوة والالزام واخذ الثبوت عند المعاند هو المتبادر من دليل
اصحابنا كما اشير اليه في فصول البدايع فلا يمنع توقف الشرع على وجوب
الايمان ونحوه مستندا بان توقف التصديق بثبوت الشرع على الايمان
بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي
توقفه على وجوب الايمان والتصديق فهو غير مفيد ولا مناف
لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع ولا بد فيه بان النظر لا يتوقف
على وجوبه واشار بتخصيص النفي بالعلم دون اللزوم في المقام الى ان
ترتب الاثم على ترك النظر بالنسبة الى الوجوب النفس الامري دون
الوجوب عند المكلف فهو مترتب لازم ثبت الوجوب عنده اولا
لما قرر من عدم العذر بالجهل فلا يرد عليه انه مشترك الالزام اذ لو وجب
بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر ولا اثم بترك النظر اذ لم يثبت بعد وجوب شيء
اصلا فلا يمكن الدعوة ويلزم الافحام وفيه اشارات الى وسائل ان العلم
بحقية ما جاء به الرسول يحصل بالاستدلال بمعجزاته بحسب جري العادة
الالهية بخلق العلم عقيبه واليه اشار بسوق الدليل وتعليق العلم

المنع لصاحب التلويح والدفع
لصاحب البديع والمناهج
منه

الايراد لصاحب المواقف والابكار
منه

يقذف الله في قلبه اي بفعل الحال فيه او للطيفة المعبر عنها به كما مر بيانه
وليس المراد به الالقاء بطريق الفيض من غير نظر واستدلال لعدم صحة الحصر
المدلول من قوله لم يكن احد يعلم عليه الثانية ان التصديق هنا نسبة
الصدق قصدا الى الرسول وهو من الكلام النفسي والعلم شرطه كما في التعديل
والمسايرة واليه اشار ظاهر العطف وسيأتي تحقيقه الثالثة
ان اثبات الرسالة على المكلف يتوقف على معرفة الصانع الواجب الوجود
ومعرفة وحدته فلا يمكن اثبات الوحدة عليه بالسمع للدور خلافا لجمهور الاشاعرة
مستدلين بقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد واليه نشار بقوله
لان الرسول وان كان يدعو الى الله الخ كما يتوقف الثبوت في نفس الامر
على وجوب الوجود المستلزم للوحدة بالذات بمعنى التنزه في ذاته
عن التعدد والتركب والمشاركة في الحقيقة وخواصها كما ذكره البيضاوي
في سورة الزمر وبين في كتب المحققين وقد مر بيانه ولذا بنى
المتكلمون والفلاسفة دلائل الوحدة على الوجوب واليه اشار
في كشف الكشاف بقوله ان التعدد يستلزم الامكان على ما لخص في محله
وما لم يعرف ان الله واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم
برهانه على الرسالة والآية لم تصلح دليلا لهم لانه انما اوحى اليه ذلك
مبرهنا على قانون الخطابة فاشار اليه ان اثبات الرسالة على المكلف
يتوقف على معرفة عقلا كونه تعالى واجب الوجود واحدا مرسلا للرسل
بما جاؤا به من الشرع فاثبات التوحيد به دور فلا يرد ان غايته استلزام
الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف
ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به وان الرسالة
تثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع ودلالة المعجزة على الصدق
مدعي الرسالة بلا توقف على معرفة وجوب وجوده لتوقف
انتهاض الدليل عليه كما عرف في المسلكين ومنشأ الغلط الغفول
عن التوقف بالواسطة ويندفع ما قيل انه ان اريد الاستلزام بينا
فظاهر انه ليس كذلك وان اريد مطلقا فغير ثابت ودلائله
مدخولة ولو سلم فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف عليه اي على العلم بوحدته

الايراد الاول لصاحب المقاصد والثاني لمحشيه ابن الهمام منه

القول للمحشي السعدي وسبقه ابن الكمال منه

بوحدته فانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لان جميع الممكنات
لاحتمال تعدد السلاسل وقد مر ان البرهان انما ينتظم بانتهاء جميع السلاسل
الى واجب بالذات على ما بين في المسلكين وصرح به في المواقف
والمقاصد في البرهان العرشي واشار الى ان اصل الدليل مأخوذ من الآية
بقوله فيه ولذلك اي ولكون معرفة حقية ما جاء به الرسول ووجوب
التصديق به من قبيل تعريف الله بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال
بمعجزاته على حقيته ووجوب الايمان به قال الله تعالى لحبيبه ورسوله
ومستلسله انك لا تهدي هداية موصلة الى البغية لا محالة من
احببت هدايته ولا تقدر ان تدخله في الاسلام وان بذلت فيه المجهود
ولكن الله يهدي من يشاء ان يهديه بتوفيقه للاستدلال واختيار
الهداية وخلق العلم فيه كما كشف عنه قوله وهو اعلم بالمهتدين
اي بسبق علمه بمن يختارها من المستعدين للهداية فيهديه كما في التيسير
وفيه اشارة الى ان الآية عام الصيغة وان نزلت في ابي طالب
لان النبي عليه السلام كان راغبا في اسلامه كما قال ابن عباس وفي المقام
اشارات الاولى ان ما يعرفه العبد من الخير يتوقف على امور
يجمعها الهداية بنصب الادلة والاقدار على الاستدلال باعطاء الصحة
والقوة وتركيب العقول وتسهيل السبل وكلها من فضله تعالى واليه
اشار بقوله المنة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول
الثانية ان الهداية تتنوع انواعا لا تحصيها عدا لانها منة
ونعمة عظيمة من الله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واليه اشار
بقوله ولكن المنة من الله على الرسول في معرفة الرب والمنة لله
على الناس الثالثة انها تنحصر في اجناس اربعة كما اشار اليه
الرازي والبيضاوي الاول الهداية بافاضة القوى التي بها
يتمكن المرء من الاهتداء الى اقامة مصالح المعاشية والمعادية
ويكون مبدأ لحصول الاهتداء كافاضة العاقلة والحواس الظاهرة
واليه اشار بقوله حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم الثاني
الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد

كما اشير اليه في قوله تعالى وهديناه النجدين اي ارشدناه طريقي الخير والشر
ونصبنا له دليلهما فسر النجدين بالواضح بالنجد الذي هو الطريق المرتفع
وسمي اراءة طريق الشر نجدا لتضمنه هداية يمكن بها احتراز هذه الحيثية
واليه يشير بقوله لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره
الثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب كما اشير اليه في قوله
وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي
اقوم فان الهداية لما كانت فعل الله وخلقه عدت من هدايته
وعدت هداية القران والرسل بالتوسل واليه اشار بقوله لان
الرسول وان كان يدعو الى الله الرابع الهداية بكشف الله على قلوبهم
السرائر كما هي عليه والقائها بطريق الفيض كما اشير اليه في قوله تعالى
لنهدينهم سبلنا واليه اشار بقوله ولكن المنة من الله على الرسول في معرفة
الرب تعالى واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه الوجه الاول قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث نفى العذاب مطلقا
قبل وصول الشرع ولو وجب شيء من الاحكام قبله للزم بتركه العذاب
قبله واللازم منتف بالنص وهو الزامي على المعتزلة دون الماتريدية
الا ان يجعل التالي عدم الامن من العذاب قبله وهو منتف لدلالته
على الكون في الامن والسلامة منه للناس في الشاهد قبله او يجعل
التالي صحة التعذيب قبله ويجعل نفيها بمعنى عدم اللياقة للحكمة دون
الوقوع كما اشير اليه في شرح المنهاج للاسنوي او التصور المقدم وجوب
الايمان للزوم العذاب على تركه عندهم بمعنى عدم جواز العفو عنه
لمنافاته للحكمة كما اشير اليه في الكشف الكبير واجيب اولا بمنع دلالته
على الكون في الامن منه او على صحة التعذيب قبله فان ظاهره نفي
لوقوع العذاب لا صحته قبله وغير متعرض لاستحقاقه المعتبر في مفهوم
الواجب فانه ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو
كما هو الحق فالمنفي غير لازم واللازم غير منفي وثانيا بانه محمول على عذاب
الاستيصال ونفي وقوعه لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا
اردنا ان نهلك قرية الاية وللجمع بينها وبين الاية المثبتة للعذاب

للعذاب قبله كما مر فان الحمل على الاطلاق يستلزم التنافي الظاهري بينهما
فلا يمتنع مستندا بان الاية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال
العذاب الادنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بارسال الرسل
فدلالتها على انه لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك
اولى وثالثا بانه لو سلم دلالته على ذلك وكون النفي بمعنى عدم اللياقة
دون عدم الوقوع فنفي ايصال العذاب الاكبر دلالة وعبارة الاية
المثبتة له قاضية على دلالتها كما تقرر في محله وقيل انه على كل التقادير
لا دلالة فيه على انه لا وجوب قبل الشرع اما على الاول اي خصوصه بالدنيا
فظاهر واما على الثاني اي عمومه فلانه لا يلزم من تعليق مجموع الحكمين
على البعثة تعليق كل منهما عليها كما في تفسير العلامة ابن الكمال واعترض
الامام الرازي في التفسير الكبير على استدلالهم بالاية المذكورة بوجهين
الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي لان التامل
في معجزات الشارع لو وجب بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو وجب
بالسمع وهو قوله لزم اثبات الشيء بنفسه الثاني انه لو لم يثبت
لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب لانه لو ثبت بالعقل ثبت
الوجوب العقلي ولو ثبت بالسمع لزم اثبات الشيء بنفسه
وادى لافحام الرسول على العقل والحمل على الاعمال التي لا يعرف وجوبها
الا بالشرع الوجه الثاني قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر للناس على الترك
في الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة ملزمة لزم انتفاؤه
وليس كذلك بالنص واجيب بان المراد لئلا يكون حجة اصلا لا مطلقا
ولا من وجه كما هو المتبادر من الوقوع في سياق النفي فيعم افراد الحجج
فان العقل دليل اجمالي والتفصيل الى الرسل والعاقل اذا لم يتنبه
جاز ان يغفل فكان له نوع حجة كما في كشف الكشاف فلا يستلزم
نفي حجية العقل في بعض الاحكام قبل البعثة او محمول على نفي العذاب
وثبوت المعذرة في ترك الشرائع قبل البعثة جمعا بين الادلة
واليه اشار الامام في المقام * دفعا لما تمسك به المخالفون من الدليلين *

للاستاد البر الصدر الشرواني
منه

وقال في رواية ابي يوسف ومحمد رواها المذكورون من الائمة
ويعذرون في جهل الشرائع والاحكام العملية الى قيام الحجة عليهم
ببعث الرسول وبلوغ دينه كما اشير الى ثبوت الحجة قبل البعثة وارد بها
المعذرة التي يعتذرون بها قائلين لولا ارسلت الينا رسولا
فيبين لنا شرائعك ويعلمنا مالم نكن نعلم من احكامك فاشار
الى ان نفي العذاب والحجة قبل البعثة انما هو في الاعمال الشرعية وان
تسميتها حجة للتنبيه على ان المعذرة في القبول قبلها عنده تعالى
بمقتضى كرمه بمنزلة الحجة القاطعة التي لا مرد لها فاشار الى ان ثبوت
المعذرة والسلامة من التعذيب قبل البعثة كما نطق به الآيتان
محمول على ثبوت ذلك في الشرائع والاحكام دون ما يدرك بدلالة
العقول فتمام من المسائل العشرة المذكورة فانها تثبت بالعقل دون
السمع لتوقفه عليها الوجه الثالث ان العباد مجبورون في افعالهم
لوجوبها عند تمام المرجح وليس ذلك اختيار العبد والا لزم ان يكون
للاختيار اختيار فيدور او يتسلسل فلا يتصف بالحسن والقبح
العقليين لكونهما في الافعال الاختيارية اتفاقا ولا يدرك ما
يتوقف عليهما من الوجوب والحرمة العقليين واجيب بانا نقطع
بانه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار ويلزم ذلك
في افعاله تعالى وفي الحسن والقبح الشرعيين والحق ان المرجح هو الاختيار
وان وجب الفعل به فلا جبر لانه لا ينافي القدرة كما في البدايع والجواب التحقيقي
كما في فصول البدايع من وجوه الاول انه استدلال في مقابلة التفرقة
الضرورية بين الاختيارية والضرورية لما ان الجبر على فعل يقتضي عدم
القدرة عليه فلا يندفع بما قيل ان الفارق وجود القدرة لانا نشرطها
مع ما سيجيء انه لا يصح فارقا الثاني ان المرجح سواء كان اختيارا او داعيا
او موجبا او غير موجب لا يقتضي الجبر اما اذا كان اختيارا فلان تخلله
موجبا يدفع الاضطرار لان الاضطراري ما لا يوجبه الاختيار وغير موجبه
يدفع توجه الاتفاق لان الاتفاقي ما لا يرجحه الاختيار واما اذا كان داعيا
فلان الداعي الى الاختيار لا ينافيه كما ان العلم والقدرة والارادة الازليات

الازليات التي تعين احد الطرفين باختيار العبد لا ينافيه بل يحققه نعم يتوجه
على المعتزلة فانهم يوجبون الداعي لا الجبر كما في مسئلة الهارب فان ترجيح
مجرد الاختيار الحادث مع غير الداعي لا يدفع الاتفاق عندهم وكل اتفاقي
لا يتصف بالحسن والقبح العقليين ولذا قيل انها مقدمة الزامية ولذا
لا ينتقض الدليل بفعل الرب فان اختياره قديم ولان التكليف بما لا يطاق
لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج الحدوث باتفاق بيننا وبينهم الثالث
النقض بالحسن والقبح الشرعيين لانهما مع الجبر غير واقعين بالاتفاق وان
جاز التكليف بما لا يطاق عند الاشاعرة والجواب بان الاختيار كاف
في التكليف والاستقلال بالفعل غير واجب انما يصح منا لقولنا
بالاختيار معنى لا صورة فقط ومتوجه على المعتزلة القائلين لولا
الاستقلال لقبح التكليف عقلا لا علينا الوجه الرابع ان الحسن والقبح
لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل او جزئه او لصفة لازمة لذاته
او جزئه ولم يتبدلا لان ما كان كذلك لا يتخلف ولا يختلف والتالي
باطل لحسن كذب فيه انقاذ المظلوم وقبح صدق فيه امداد الظالم
ولاستلزام عدم النسخ وهو الزامي على جمهور المعتزلة دون الماتريدية
القائلين بكونهما عقليين في الامور العشرة وعدم التبدل والنسخ
فيها واجيب بان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات
فصول مقومة لانواعه لان الفعل من الاعراض النسبية وهي تتقوم
بالنسب والاضافات المختلفة فصول مقومة لها والحسن والقبح
يثبتان بحسب الانواع لا الجنس نفسه فقولنا شكر المنعم حسن لذاته
معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة
حسن كما في التوضيح وفيه ان المقوم للفعل نسبة ما لا المعينة
وليس اتصافه باحدهما باعتبار نسبة ما بل بتعينها قبل فلو لم يتمسك
بكونه عرضا نسبيا بل ادعى كونه ماهية اعتبارية في الشرع لكان
شيئا وفيه ما مر الوجه الخامس انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين
بالذات في قول من قال هذا الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فانه

انه صدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا في قول من قال ان الكلم به غدا
ليس بصادق ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به امس ليس بصادق فان
صدق كل من الغدي والامسي يستلزم عدمه وبالعكس وقد تحير في حله
العقول وسماه صاحب المقاصد بالجذر الاصم واجيب بانه ان اريد
الالزام فلا يتم على الماتريدية اذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين في البعض
عدمه مطلقا وان اريد التحقيق فليس التصويب بتام وبالحل بان الخبر
اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشيء لا يمكن ان يكون الى نفس
تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر
ولا يتناوله الحكم كما لو استثناه كما ذكر العلامة الشريف وهو امتن
ما قيل في حله مما يبلغ عشرين وجها يعني كما ان الاشارة قاصرة
عن تناول نفسها كذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر
لان حقيقة الاخبار هو الحكاية عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق
او لا ومن شان الحكاية ان يكون للمحكي عنه تعين في الواقع مع قطع
النظر عن الحكاية قال العلامة الدواني فلو قال هذا الكلام مشيرا
الى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية
عن النسبة الواقعة لانه انما يوصف بهما الكلام الذي هو اخبار
وحكاية عن نسبة واقعة وهي مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقة
فيكون كلاما خاليا عن التحصيل ولا يكون خبرا حقيقة وفي القول الثاني
اشارة الى انه متكلم وان ذلك الكلام ليس بصادق والاول صادق
فيكون الامسي كاذبا بالتخلف فرد من الكلية ويلزم كذب الثاني
بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب
الامسي صدقه كما في شرح النونية للفاضل الخيالي واشار الى
الاستدلال على وجود الصانع المتعال وعلى كونه محدث العالم
مغير ما فيه من الاحوال بوجوه اربعة بامكان الجواهر وحدوثها
وامكان الاعراض وحدوثها الدليل الاول ما اشار اليه بقوله
في رواية المذكورين ولا عذر لاحد من البالغين العاقلين
على الاستدلال بقرينة التعليل في الجهل بعد ادراك مدة الاستدلال

الاستدلال المفوض قدرها الى الله تعالى كما مر لمخالفة الواجب وجوده
ولذا وبخ على الجهل به وترك الاستدلال في قوله تعالى ولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فان التذكر من باب العقل
والانذار من باب السمع فهو الزام الحجة عليهم بالعقل والسمع
كما في التيسير الماتريدي ويعلم المستدل بصحيح النظر في تلك المدة
بجري العادة الالهية عليه كما هو المتبادر من سوق التعليل
من خلق السموات مشتملة على هذه الثوابت والسيارات
والارض مشاهدا تغيرها في جميع الصفات ويعلم اتحادهما على مقدار
وشكل واوضاع وصفات مع امكان غيرها وايجاد ما في الارض
من الحيوان والمعادن والنبات وورود التغير والعدم عليها فيعلم
حدوثهما لعدم خلوهما عن تطرق التغير والعدم وكذا في خلق نفسه
وغيره من الموجودات الممكنة ويعلم انها تحتاج في حدوثها الى
علة لا يتطرق فيها العدم بوجه من الوجوه وما يمتنع عدمه بوجه من الوجوه
بالنسبة اليه لا يكون عينها ولا جزءها والا لزم الانقلاب فيكون
خارجا واجبا بالذات تعالى شانه وفيه اشارة الى ان افتقار
الموجودات الى المؤثر من حيث الحدوث كما ذهب اليه المتكلمون
واليه اشار بتصوير الدليل في العلم بالخلق والحدوث ويحتمل
كونه من حيث الامكان والحدوث جميعا كما اختاره محققوهم
على خلاف في كون الحدوث شرطا او شطرا في العلية واليه يشير
الخلق الذي لا يتصور الا فيما امكن وتقرير الدليل عليه انه يعلم دلالة
السموات والارض وغيرها من الموجودات على ان في الوجود واجبا
والا لزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شيء لان الممكن
لا يستقل بالوجود في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان
الايجاد بعد الوجود اذ لا وجود لا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره
فثبت وجود الواجب تعالى وفي هذا ان الوجهان فيهما غنية عن ابطال
الدور والتسلسل وليس براجع الى بعض ادلة ابطال التسلسل
كما ظن للفرق بين لزوم شيء من الدليل وبين ابتنائه عليه كما في حواشي
الجلالية

فانه اراد بعض البعض لا البعض لعدم تعلقه بالخلق ولعدم تمام الدليل فيه كما ... منه

واصل الدليل ماخوذ من قوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات
والارض حيث وبخ بترك النظر والاستدلال بذلك كما اشير اليه
في ثمانين آية كما في شرح المقاصد وظاهر الكل الاستدلال بحدوث
الموجودات لكفايته في مقام التصديق وظهوره وهو مراد
المتكلمين بعلية الحدوث على طريق الدليل الاني اي الكون علة
للتصديق باحتياج الحادث قبل حدوثه كما في المواقف فلا يرد عليه
كون المقام مقام بيان العلة على طريق الدليل اللمي اي العلية في نفس الامر
وان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات
عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن احتياجه
فلا يكون اتصافه بالحدوث علة اتصافه بالحاجة وذكر الفاضل اللاري
في حواشي المواقف كان المتكلمين ارادوا ان الممكن محتاج لاجل حدوثه
اذ الماهية في ذاتها غير محتاجة وحاجتها لامر زائد عليها وان كانت
كان يقال هي في وقوع احد الطرفين المتساويين محتاجة الى علة
فذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هي الوقوع لانه منشأ فيها اذ الحاجة لاجلها
وذهب الحكماء الى ان التساوي علة وفيه اشارات الاولوية
وجوب النظر في معرفة الصانع تعالى واليه اشار بقوله ولا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق الى آخره وحيث كان سائر الواجبات متوقفة
عليه ثبت انه اول مطلق الواجبات هو النظر والاستدلال
بالمصنوعات على وجود الصانع تعالى واختاره الاستاد ابو اسحق
الاسفرائني الثانية ان وجوب النظر والاستدلال على كل احد
بحسب ما تيسر له من الدليل دون الادلة المشهورة للمتكلمين واليه
اشار بسوق عبارة الدليل على طريق السلف الثالثة ان
حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جري العادة الالهية من الانتاج
عقيبه وخلق العلم به كما هو المتبادر من المقام دون التوليد
كما ذهب اليه المعتزلة ودون الايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة
كما في شرح المقاصد الرابعة ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين
واكثر كما اشار اليه بتعليق الرؤية بمعنى العلم بخلق السموات والارض

دفع لاعتراض الامام الرازي والسيد الشريف في شرح المواقف

الارض وخلق نفسه وغيره واختاره بعض الاشاعرة مطلقا
نظريا كان او ضروريا خلافا للاشعري لانه لو تعلق باكثر من معلوم لتعلق
بامور غير متناهية اذ ليس عدد اولى من عدد وضعف هذا ظاهر
وعند بعضهم لا يتعلق بمعلومين اذا كان نظريا لانه يستلزم اجتماع
نظرين في حالة واحدة وهو محال والجواب منع ذلك فانه يجوز
ح ان يكون نظر واحد يؤدي الى علم يتعلق بمعلومين وانما يمتنع
ذلك اذا امتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين وهو مصادرة
وعند القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك
احدهما عن الآخر والا لزم انفكاك الشيء عن نفسه وهو محال والجواب
انهما حالة الانفكاك يكونان معلومين بعلمين وفي حالة الالتئام
يجوز ان يتعلق علم واحد بهما ولا يلزم منه محال كما في شرح التهذيب
والدليل الثاني ما اشار اليه فيما رواه الامام ابو بكر بن محمد الزرنجري
في المناقب والفقيه عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه الابسط
وحافظ الدين الكردري في المناقب الصغرى والامام ابو محمد عبد الله
الحارثي في الكشف والامام محيي الدين الدمشقي في عقود الجمان وصارم الدين
المصري في نظم الجمان انه قال في رواية ابي يوسف وكما يحيل العقل
ويجزم باستحالة في سفينة مشحونة بالاحمال احتوشتها اي احاطت
بها من كل جهة يقال احتوش القوم بالصيد واحتوشوه في لجة البحر
ومعظمه امواج متلاطمة يضرب بعضها بعضا ورياح مختلفة
تهب من كل جهة ان تجري بنفسها مستوية لا تميل الى طرف
ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح المختلفة والحال انه ليس
احد يجريها ويقودها مستوية فكذلك يستحيل في العقل
قيام هذا العالم الموجود من السموات والارض وما فيهما بنفسه
مشتملا قيامه على اختلاف احواله من تعاقب الليل والنهار
وتفاوتهما في الطول والقصر والنور والظلمة واختلاف فصوله
وتغير اموره واعماله من تغير صفات الارض من الصور والالوان المختلفة
والطبائع المتفاوتة وتغير الاكوان وتجدد الاعراض وحركات

السيارات على وجه تقصير متضمنة لمنافع السفليات واختصاصها
بالحركات مع صحتها على الكل لتماثل الاجسام في الجسمية من غير صانع
يوجده ولا يكون ممكنا والا لاحتاج الى موجد وهو الى آخر فيدور او
يتسلسل وكلاهما باطل لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولكون المؤثر
المستقل لجملة الممكنات ليس نفسها ولا جزأ منها للدور فينتهي الى
خارج واجب بالذات حكيم متصف بصفات الكمال متقن
للافعال محدث للعالم وما يختلف فيه من الاحوال وتغير الاعمال
حافظ عليم يحفظه عن الاختلال والى ذلك يشير طباق استحالة
القيام بنفسه لشموله القيام بالدور على نفسه او التسلسل
وتقرير استحالة الاول ان صريح العقل يجزم بان ما لم يوجد لم يؤثر
فلو اثر الشيء في مؤثره يلزم تقدمه على مؤثره المتقدم عليه وهو
محال واستدل بان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبته اليها
بالامكان فلا يجتمعان في الشيء بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه
كما في الاربعين وتقرير استحالة الثاني ان الممكنات لو تسلسلت
لا الى نهاية لاحتاج المجموع الى علة لا يجوز ان يكون نفسها او جزأ منها
لان المجموع يكون ممكنا لافتقاره الى اجزائه فله سبب مغاير له خارج عنه
اذ الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله للدور فلا يكون علة مستقلة
للمجموع وينتهي الى الخارج وهو لا يكون ممكنا فينقطع واستدل
بان نسبة السلسلة واجزائها الى الترجيح كنسبتها الى الترجح
وهو ظاهر فلا يصلح شيء منهما للعلية وينتفي التسلسل كما في شرح النونية
وهذه تنفي التسلسل فيما يضبطه الوجود مطلقا مجتمعة او لا كما قال
به المتكلمون وتقريره على طريقة الامكان ان هذه الممكنات موجودة
فلا بد لها من موجد لاستحالة وجود الممكنات من انفسها ووقوعها
بلا موجد فان كان واجبا او مشتملا عليه فذاك وان كان ممكنا فلا بد
له من علة ويعود الكلام فيها فان انتهت الى الواجب فذاك
والا دار او تسلسل وكلاهما باطل واصل هذا البرهان الجليل
ماخوذ من مسلك ابراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والتحية حيث

استدل قبل ان يجري عليه القلم كما قال ابو منصور وهو الصحيح كما في
التفسير الكبير بالظهور بعد ان لم يكن والافول بعد الطلوع وآثار العجز عن التدبير
مستفهما على سبيل الانكار ومعرضا بمن حضره من قومه في قوله هذا ربي
فان حذف اداته مشهور قائلا لا احب الآفلين اي لا شيء على الذي يتعاقب
عليه الاحوال ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية ولا اعطيه المحبة
التي تجب لله الواجب الوجود الذي يستحيل عليه الزيادة والنقصان والذهاب
والاتيان كما في التيسير وخصوص الدليل ماخوذ من قوله تعالى ومن آياته الجوار
في البحر كالاعلام ان يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره وقوله تعالى
صنع الله الذي اتقن كل شيء وقوله ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم
وفيه اشارات الاولى ان الموجودات مفتقرة الى الصانع تعالى
ابتداء وبقاء من حيث يستتبع حدوثها كافتقارها من حيث امكانها
الذي لا ينفك عنها فان الموجودات اما جواهر يستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المتغيرة او اعراض متجددة يتعاقب الامثال متغيرة فهي محتاجة اليه تعالى
دائما عند المتكلمين كما اشار اليه البيضاوي والتشنيع عليهم في القول
بعلية الحدوث بلزوم الاستغناء عن الصانع بقاء كما ظن قشري
بل ساقط بمرة والى اشار بقوله محدث للعالم حافظ عليم الثانية
ان جزم العقل باستحالة جريان سفينة محمولة على الاستواء بنفسها
مع تصادم الامواج والرياح مما لم يختلف فيه الآراء واجمع عليه العقلاء
وهو قدر يسير بالنسبة الى ما في العالم من اختلاف الاحوال وتغير الامور
والاعمال فكيف يوجد ويقوم بنفسه من غير صانع واجب الوجود
والى اشار بجعل المقيس عليه الثالثة ان العالم حادث وانه يدل
على حدوثه بالزمان وسبق العدم وجوه اشير اليها بقيامه مشتملا
على اختلاف احواله وتغير اموره واعماله اي بعدم تخلوه عنه الاول ان
الاجسام لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا وهي حادثة
لما تقرر من امتناع بقائها في الزمانين ولانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان للجسم كونا في الحيز لا محالة فان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فسكون
والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير

سبق لا جامع فيه المتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها في معرض
الزوال قطعاً وهو ينافي القدم وأما السكون فلأنه وجودي لكونه
من الأكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلاً للحركة بالاتفاق وبدليل
أنها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر كما في المقاصد وإليه أشار باختلاف
أحوالهم الحركة والسكون وتغير أموره وأعمالهم سائر الأعراض
الثاني أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً والكل باطل
لأن ماهية الحركة المسبوقية بالغير وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير
فيتنافيان وماهية السكون كونان في آنين في مكان واحد فهو يقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للأزلية كما في المحصل وإليه أشار بقيامه على اختلاف
أحواله بمعنى عدم الخلو عنه الثالث أن العالم لو كان قديماً لم يحتج إلى مؤثر يوجده
لأنه لو احتاج لكان في حال البقاء ولا احتياج إليه فيها لأن الإيجاد جعل
الماهية ماهية فلما جعلت لا تحتاج إلى جعل آخر ولأنه في حال البقاء إن
أفاده الوجود الذي كان فتحصيل الحاصل أو غيره مع بقائه فإفادة ما
لا يحتاج إليه أو مع زواله فالموجود الذي كان قد عدم فثبت أنه لا يكون
قديماً ولا يشكل بالصفات الواجب تعالى فإنها تحتاج مع قدمها لأنها لا تحتاج
إلى الموجد بمعنى من يعطي وجوداً مستقلاً والحجة لم تنف إلا هذا فهي تحتاج
إلى الذات ولتقوم به لأنها ليست غير الذات في الوجود الخارجي
ولا عينها في العقل وقولي كل ممكن حادث مقيد بالمنفصل عن الواجب
كما في التعديل وإليه أشار باستحالة القيام من غير صانع حكيم محدث للعالم
حافظ عليم الرابعة أنه تعالى قادر بمعنى تمكنه من الفعل والترك
وإليه أشار بقوله محدث للعالم المتبادر الحدوث الزماني واستلزامه
مسبوقية الفعل بالترك والعدم وأصل الباب أن قدم الصانع
مع حدوث المصنوع لا يتصور إلا في القادر لامتناع التخلف فإذا
ثبت حدوث الكل أو صدور الكل عنه بلا وسط فظاهر وإلا فلا بد
من نفي أن يتعاقب حوادث لا نهاية لها تكون شروطاً في صدور الحوادث
عن الموجب القديم ونفي أن موجب الواجب قديماً مختاراً استند إليه
الحوادث كما في المقاصد وإليه يشير نسبة الأحداث لجميع العالم

العالم إليه تعالى ابتداء فإن استغراق المفرد أشمل وهو المتبادر والحاصل
إثبات قدرته الشاملة واختياره تعالى وإليه يشير بأخذ اختلاف أحوال
العالم في الدليل وبيانه أن اختلاف الأجسام بعوارضها ليس للجسمية
ولوازمها لكونها مشتركة ولا العوارض أو ذاتيات الأجسام لها نوع
اختصاص لامتناع التسلسل فيتعين الفاعل المختار لأن نسبة الموجب
إلى الكل على السواء السادسة الرد على جمهور الفلاسفة الذاهبين
إلى أن العالم إما مجردات أو ماديات والمجردات منها ما هي قديمة
كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية
وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية
لا بالتشخص وصورها النوعية بالجنس على معنى أن مادة العناصر لا تخلو
عن صورة نوعية لعنصر ما لكن خصوصية النارية أو الهوائية أو المائية
أو الأرضية لا يلزم أن يكون قديمة فهذه الصور مشتركة في جنسها
دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه
ولهم لإثبات قدم العالم وجوه الوجه الأول وهو عمدتهم العظمى
وعروتهم الوثقى أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان
حاصلاً في الأزل كان الإيجاد حاصلاً فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف
عن الإيجاد كذلك إذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده إما أن يتوقف
على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلاً في الأزل وهو
خلاف المفروض أو لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لأن المؤثر المستجمع
لجميع الأمور المعتبرة في الإيجاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه
الإيجاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان
لأحد المتساويين على الآخر وإن لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصلاً
في الأزل كان بعضه حادثاً قطعاً فإن لم يحتج هذا الحادث إلى تأثير مؤثر
لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وإن احتاج
فإما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلاً في الأزل فيلزم قدم الحادث
أو لا يكون فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام إليه ويلزم
التسلسل وأجيب عنه بوجوه الأول وهو المشهور بين القوم

وعليه الاعتماد الاكثر هو انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم
انه كان حاصلاً في الازل كان ازليا وحاصلا فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه
حاصلا في الازل ولم يتوقف التاثير على شرط حادث لزم من عدم حصول
الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذ لم يكن من جملة ما لا بد منه
الارادة التي من شانها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج
الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم
ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة وسيأتي
تفصيله في فصل الارادة الثاني ما ذكره المحقق نصير الطوسي وهو
انه يقال المختار ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل
من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فح لو لم يكن العالم ازليا
لزم الرجحان بلا مرجح قلنا لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى يطلب لحدوثه
في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع اول وجود
العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم
فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال
لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل
على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث
اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث
بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح
لانا نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة
الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم
بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه على حدوث العالم
حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني والثالث
الثالث هو النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان
الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان حاصلا
في الازل كان الايجاد ازليا فكان وجود الحادث اليومي ازليا اذ لا تخلف
الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد ازليا لكان حصوله بعده اما ان يتوقف
على شرط حادث وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان

الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل
كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تاثير مؤثر
لزم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد
منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه
حادث وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم ان يكون
الحادث اليومي قديما الوجه الثاني ان العالم لو كان حادثا لكان الصانع
مختارا والتالي باطل اما الملازمة فواضحة لان الموجب لا يتخلف عنه
اثره والا يلزم الترجيح بلا مرجح او التسلسل لما مر في الوجه الاول واما انتفاء
التالي فلان الصانع لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون وجود العالم اولى
في نفسه من عدمه او لا فان لم يكن فلا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا اليه
في ذاته او صفاته او لا والاول بين الفساد وكذا الثاني لانه ما لا يكون
اولى في نفسه ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا وهو على الحكيم القادر الغني
محال وان كان وجوده اولى من عدمه فلا يخلو من ان يكون اولى مطلقا
او بحسب تلك الحالة فان كان الاول كان تركه من الازل الى حين حدوثه
مقتضيا للاحتياج او العبث كما مر والثاني محال اذ لا تميز في العدم
الصرف والنفي المحض فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان قد خلقه الله تعالى
قبل العالم ويصير وجود العالم اولى في حين قلت حينئذ نعود الكلام
بعينه في خلق الزمان واجيب بانا لا نسلم انه ما لا يكون اولى ولا محتاجا اليه
لا يجوز على المختار اذ المختار يجوز ان يفعل المرجوح لا سيما المساوي
ولئن سلمنا ذلك لكن لا يتاتي ذلك في الترك لان ترك الشيء
وان كان فعله اولى لا يكون عبثا بل العبث انما يكون بالنسبة الى الفعل
لمصادمته الارادة والقصد والتاثير دون الترك كما في الصحائف
الوجه الثالث امكان وجود العالم لا اول له والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو يرفع الامان عن البديهيات
لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذا امكان تاثيره تعالى في العالم
لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيجب الجزم بامكان وجود العالم
في الازل وهو يبطل الدلائل على امتناع وجوده في الازل واجيب

يمنع استلزام ازليته الامكان امكان الازلية فقولهم امكان وجود العالم
في الازل ان اريد به ان وجوده في الازل ممكن على ان يكون قولهم في الازل
متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا
وان اريد به ان امكان وجوده في الجملة مستمر في الازل على ان يكون قولهم
في الازل متعلقا بالامكان فمسلم ولا يلزم منه ان يكون وجود العالم
في الازل ممكنا لجواز استحالة الوجود الازلي مع كونه متصفا في الازل
بامكان الوجود فيما لا يزال وهذا ما بينه جمهور المحققين بانا اذا قلنا
امكانه ازلي فالازل ظرف للامكان فيلزم كون ذلك الشيء
متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا ثابت للعالم قبل وجوده واذا قلنا ازليته ممكنة فالازل
في المعنى ظرف لوجوده اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم
ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا
بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات لان
الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرض الشريف بهذا
وادعى الاستلزام بينهما وقال في اثباته ان امكان الشيء اذا كان
مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه به في كل منها بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازليته الامكان مستلزمة لامكان الازلية واجيب
عنه بوجهين الاول ان مقدمات دليله مسلمة الى قوله لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها لانه اما ان يتعلق بعدم المنع على معنى انه لا يمنع
في شيء من اجزاء الازل من الوجود ولو فيما لا يزال فهو بعينه ازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية واما
ان يتعلق بالوجود على معنى انه لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل

الازل فهو بعينه امكان الازلية والنزاع فيه فيكون مصادرة على المطلوب
كما حققه الاستاد ابن الصدر الثاني ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه
بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان
الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان
الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء
الازل من قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول
الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نم انه
يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع
اجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه البرهان بل اللازم
هو جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا كما في التهافت والدليل الثالث
ما اشار اليه فيما رواه الامام ابو شكور السالمي في التمهيد وجمال الدين
الكمازوري في سير المضمرات عن الامام انه قال في الرواية المذكورة
وكذا خروج الجنين الولد المستبين الخلقة من بطن امه طالبا
لصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الاعضاء واعتدال
التخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة والاتقان والاحكام البالغ
اقصى الغاية والحكم والمصالح البالغة فيما عرف جمعه الالاف والتعرض
لحسن الصورة لكونه ادخل في الدلالة ليس من تاثير نجم من السيارات
العديمة الشعور ولا من طبع من القوى البسيطة او المركبة العديمة
الشعور بالضرورة واليه اشار بعدم التعرض للاستدلال للاحالة
الى الضرورة بل من تقدير صانع واجب الوجود منفرد بالافعال
فان الصنع اجادة الفعل كما في المفردات والتقدير بمعنى
التخصيص الذي هو نتيجة الارادة او نتيجة الحكمة كما في التعديل وغيره
حكيم عالم بالاشياء على ما هي عليه آت بالافعال على ما ينبغي فان
الحكمة هي العلم بدقائق الامور مع كون الفاعل بحيث يفعل كما ينبغي
كما في التعديل ولو لم يكن من تقدير واجب الوجود بل من ممكن
لاحتاج الى مؤثر ويلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى مؤثر
واجب الوجود صانع حكيم والاولان باطلان لما مر فتعين الثالث

في كل جزء بدلا ولا يلزم منه
جواز الاتصاف صح

وهو المطلوب وتقريره على طريقة الامكان ان اختصاص كل واحد
من الاجسام بصفته المعينة وصورته المشخصة والاحكام الى الغاية
لابد وان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح فان كان واجبا حكيما
فذلك المطلوب وان كان ممكنا كنجم او طبع احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء
الى الواجب الحكيم والا لزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل لما مر كما
في الاربعين واصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء حيث دل ايراده في معرض الاستدلال على انه يعلم علما
ضروريا ويستدل به على غيره كما في شرح المواقف وفيه اشارات
الاولى الرد على المنجمين والطبيعيين استنادا بان من تأمل
في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من الاتقان والاحكام
اقصى الغاية وكان راجعا الى فطنة ولم يعم بصيرته التقليد علم بالضرورة
انها لا يمكن ان تستند الى السيارات العديمة الشعور او القوى البسيطة
او المركبة العديمة الشعور لا سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور
والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يفاض
فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء
وما يرى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام مما قد بلغ المعروف منها في كتب منافع الاعضاء
واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة الاف وما لم يعلم منها اكثر
مما علم كما في المواقف واوائل التفسير الكبير للرازي الثانية ان
استدلال المخالفين بمقابلة الضرورة لا سيما الاستدلال بالدوران
فانه لا يفيد العلية والمدار قد يكون دائرا سيما في المتضايفين فيلزم
مما ذكروه ان يكون كل منهما علة للاخر وهو باطل قطعا وقد يتخلف
في التوأمين فان احدهما قد يكون في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة
والتفاوت درجة واحدة بينهما في وقت الولادة وانه لا يوجب التغير
في الاحكام اتفاقا ولا يعلم كون اجتماع الماء والارض والهواء والحرارة
سببا للتكون الحيوان منها ولم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها
بل بخلق ابتداءا من العدم في تلك الحالة باجراء العادة كما دل البراهين القطعية

القطعية كما في شرح المقاصد الثالثة ان الجسم لا يخلو عن تشكل
لتناهيه فان الشكل والصورة احاطة حد او حدود واليه اشار بالتعرض
للصورة في الجنين لعدم القائل بالفصل الرابعة ان الاجسام
متماثلة الاجزاء واختلافها بحسب الاعراض واليه اشار ايضا بالتعرض
للصورة في المقام الخامسة انه يستند اختلاف الاعراض الى قدرة
المختار عندنا كما في المقاصد واليه اشار بقوله بل من تقدير صانع حكيم
فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة في حقيقة الجسم كما ظن مخلصا
لاستلزامه تجدد الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي
هو جملة من الاعراض الغير الباقية ولا الى منع تماثل الجواهر والقول باختلافها
بذواتها لكونه جدليا لا تحقيقيا للمذهب كما في شرح المقاصد والدليل الرابع
ما اشار اليه فيما رواه الامام عبد الله الحارثي في الكشف والفقيه غطاء
الجوزجاني في شرح الفقه الابسط وحافظ الدين الكردري في المناقب الصغرى
وصارم الدين المصري في نظم الجمان عن ابي يوسف عن الامام انه قال في العالم
اي ما يعلم به الصانع وصفاته ويستدل به بحث هذه احواله لا شك
انه يتغير اي يحصل فيه التغير والانتقال من حال بعد من الاكوان الاربعة
وسائر الاعراض المتعاقبة الى حال يوجد فيه والتغير الحادث فيه لا بد له
من مغير مؤثر فيه بالضرورة فدل تغيره المشاهد فيه على وجود مغير له
غالب على امره قائم بنفسه والا يكون موجدا اولا بالايجاد ومنه
هو الصانع الذي يوجده من كتم العدم ويبقيه وتقريره على طريقة الامكان
ان العالم نسبته حقيقة الى الوجود والى العدم على السوية وكل ما كان
كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا بمرجح وهو لا بد وان يكون موجودا
فان كان ممكنا عاد الكلام فيه ولزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل لما مر
فثبت الانتهاء الى مرجح واجب الوجود لذاته كما في الاربعين واصل الدليل
مأخوذ من قوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة
ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم القدير
وقوله والله غالب على امره وفيه اشارات الاولى ان العالم لا يخلو
عن حصول التغير فيه اما في الجوهر فلتغير اكوانه المشروط بها بقاؤه واما في العرض

كلاهما لصاحب المواقف
منه

فللتغير امثاله فيحتاج العالم في بقائه الى المؤثر المغير دائما وان كان علة
الاحتياج هي الحدوث كما مر والى اشار باطلاق التغير من حال الى حال
الثانية ان الاعراض المتعاقبة لا تبقى زمانين والى اشار
باطلاق التغير عن الزمان فيشمل التغير في الزمانين وقد ذهب جمهور الاشاعرة
الى عدم بقاء الاعراض مطلقا واستدلوا عليه بوجوه الاول ان مفهومه
ينبئ عن ذلك الثاني انه مستلزم قيام عرض البقاء به الثالث
انه مستلزم امتناع زواله اصلا لانه اما بنفسه فيمتنع او بزوال شرط
فيتسلسل او بطريان ضد فيدور او بفاعل فيصير النفي المحض اثرا
والكل ضعيف كما في التهذيب واختار في شرح المقاصد عدم تجدد
الالوان والاشكال والملكات والادراكات وقال الحق ان العلم
ببقائها بمنزلة العلم الضروري ببقاء الاجسام من غير تفرقة والى هذا
يشير تقييد التغير بكونه من حال الى حال ففيه تخصيص للتغير بالاعراض
المتعاقبة دون الامور المذكورة الثالثة ان الصانع للعالم
واحد غالب على امره كما دل برهان التمانع والوجوب والى اشار
بقوله على وجود مغير له غالب هو الصانع مشيرا الى برهان التمانع
المشار اليه في قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق
ولعلا بعضهم على بعض وفي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ويقرر بوجوه الاول انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فللزوم اجتماع
العلتين التامتين على معلول واحد والعجز المنافي للالوهية ولامكان
التوارد والاتفاق على الايجاد بالاشتراك مع القدرة بالاستقلال
لان تعلق ارادة كل واحد ان كان كافيا لزم المحذور الاول والا لزم
الثاني والى اشار بقوله مغير له غالب الثاني ان الالهة لو تعددت
فان توافقت في المراد بالاستناد وتطاردت علية القدر اذ يطرد كل
منهما قدرة الاخر لاستواء الكل بدون الترجيح فلا يوجد المراد وان تخالفت
فيه تعاوقت عنه والى اشار بقوله غالب هو الصانع الثالث انها

انها لو تعددت لكان العالم محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنها لكونهما
مبدأين مستقلين له واللازم باطل بالضرورة والى اشار بذلك
ايضا والمستفاد من اشارات الايات البراهين القطعية
والملازمات العقلية ارشادا للافهام الذكية ومن عباراتها الدلائل
الالزامية والملازمات العادية ارشادا للافهام العامية وهو
مراد من قال بالاقناعية ومن تعرض في البيان للاجماع والاستقراء
فلا وجه للتشنيع كما ظن واما برهان الوجوب فيقرر بوجوه الاول
ان الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون
ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للاخر فان كان
ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلا
في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج
فيضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد
منهما ممكنا من حيث هو موجود وممتاز عن الاخر وان كان في احدهما
فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون
واجبا كما في نقد المحصل الثاني انه لو تعدد كان واجب وتعين
فتعين هذا ان كان لنفس الواجب من حيث هو او لازما له كان واحدا
والتقدير انه متعدد هذا خلف وان لم يكن صح انفكاكه عنه لذاته
فلا بد من شيء آخر يوجب اتصاله به فان كان منفصلا يلزم الاحتياج
الى المنفصل والامكان وان كان متصلا فان كان لازما للواجب يلزم
التعين من حيث هو واجب والتقدير انه ليس بلازم هذا خلف
وان لم يكن عاد الكلام وصح انفكاكه عنه فلا بد من شيء آخر فينتهي اليه
او يتسلسل كما في الصحائف الثالث انه لو تعدد الواجب لامتنع
اشتراكهما في الحقيقة لان التعين لا يكون علة لحقيقة الواجب
ولا معلولا لها لان حقيقة الواجب مشتركة وهي علة للتعين المخصوص
فكلما وجدت حقيقة الواجب يوجد ذلك التعين فيكون واحدا
على تقدير وجود الهين وهو محال ولا يكون التعين معلولا لمنفصل
ولا في جزء الحقيقة لئلا يتركب كما في التعديل وهي مصرحة بكون الوجوب

القائل بالاقناعية صاحب المقاصد والتشنيع عليه
لعبد اللطيف الكرماني والمتعرض للاجماع والاستقراء
القاضي البيضاوي والتشنيع عليه لعدم مناسبته
لمقام البرهان للعلامة ابن الكمال
لعدم فرقهما بين المقامين
منه

المشترك نوعيا وانه كان نفس الحقيقة في التحقق فلو تعدد الواجب لتميز واستلزم الاشتراك النوعي في تمام تلك الماهية كما في شرح المواقف والا لم يكن واجبا بذلك الوجوب والتقدير انه واجب بذلك واستلزم التركب منه ومن التميز ان كان داخلا فيه فلا يرد ما قيل ان الدليل مبني على كون مفهوم الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون الوجوبات مختلفة الحقائق ومشتركة في مفهوم عارض لها فيجوز ان يكون الوجوبات نفس ماهيات الواجب بلا لزوم تركب اذ لا اشتراك بينهما في حقيقة الوجوب بل في عارضها وقد تقرر ان الاشتراك في العارض لا يوجب التركب في الذات والهوية ولا يلزم ايضا ان يمتنع التعدد لان وجوب كل واجب نفس ماهيته ومقتض لتعينه الخاص لان اقتضاء احدى الحقيقتين المتخالفتين المشتركتين في عارض التعين الخاص لا يستلزم اقتضاء الاخرى اياه ومبني على كون الوجوب وجوديا بالتحقق كونه نفس الماهية ولا مجال لانه اعتباري وبين المقام تنبيها على ضرورية دلالة الموجود المحدث على وجود المحدث بقوله فيه كوجود بناء مشيد اي محكم في عرصة بعد ان لم يكن فيها مادته وصورته كما دل الاطلاق يدل على وجود بانيه بالضرورة وفيه اشارات الاولى ان الوجود عين الموجود بمعنى انه ليس لكل منهما هوية ممتازة عن الآخر وفي المواقف هو الحق والا لكان للماهية مع قطع النظر عن الوجود هوية فكان لها قبل الوجود وجود وهو معنى كلام الاشعري ونحوي دليله واليه اشار بقوله كوجود بناء الخ فان الدال ضرورة هو الموجود والهوية فالوجود ليس زائدا على الذات في الواجب والممكنات عند الماتريدية واختاره الاشعري فقال في التعديل الوجود التحقق اي كون المفهوم حقيقة مخصوصة خارجا فهو عين الماهية عندنا بمعنى ان الوجود هو عين كون الشيء ماهية وعند الاشاعرة هو زائد في الواجب والممكن مشترك تواطئا وذكر في شرح الصحائف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون

قائله المولى خواجه زاده في التهافت وفي حواشي المواقف منه

الكون فعلى هذا يكون غيرها فجعل الخلاف لفظيا وليس كذلك بل هو بحث معنوي مطلوب بالبرهان فان الخلاف في ان الوجود بمعنى الكون هو نفس كون الذات ذاتا او عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا لنا ان الوجود العيني ليس من الاعراض النسبية كما قيل ان الكون في الاعيان اذ لا يراد الظرفية ولا المعية فلو كان زائدا كان عرضا موجودا فيلزم سبق وجود محله وقيام الوجود بالمعدوم ولهم على زيادته واشتراكه العلم باحدهما مع الجهل بالاخر وقسمة الموجود الى الواجب والممكن وانا اذا نظرنا الى مفهوم الكون نجده مشتركا واجيب بانه اذا علم انه موجود وجودا ما علم انه متحقق حقيقة ما مع الجهل بخصوصية كل والشركة لفظا كافية للقسمة كما يقال العين اما علوية او سفلية ومفهوم الحقيقة المخصوصة كمفهوم الكون فلو جعلت هذه الشركة معنوية جعلت شركة العين كذا اذ المراد ما يقال له العين وانه ينتقض بالماهية والتشخص فانا نجزم بهما ونتردد في خصوصيات الماهيات وتقسيمها الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة وفي المواقف التحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك فيهما ايضا عارضان مشتركان وان اريد التماثل في الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد وقد ذكر في التجريد ان زيادته وقيامه بالماهية في العقل فقط فعلى هذا في الخارج هو عينها فيبقى النزاع في ان الماهية موجودة في الذهن ولا كما في المواقف وما اعترض عليه في المقاصد من انه لا يتفرع على الوجود الذهني سوى ان للمثبت ان يقول زائد في العقل وعلى النافي ان يقول عقلا او في التعقل وليس له نفي التغاير والاشتراك المعنوي كما في سائر المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لا يقتضي الثبوت ولهذا جرت كلمة الجمهور منهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا فقد عرفت اندفاعه وفي المقصد الثاني من الهيات المواقف ان اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه منها قولهم الوجود مشترك لانا نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه والنزاع فيه ومنها قولهم

الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس فنقول الزائد مفهومه
لا حقيقته الثانية ان الوجود معلوم بذاته كما هو المتبادر من التمثيل
وهو المختار وتفسيره بانه التحقق حقيقة مخصوصة وانه الثابت العين
وانه ما يعلم ويخبر عنه وانه المنقسم الى فاعل ومنفعل تنبيهات عليه
الثالثة ان مفهوم الوجود هو التحقق في الاعيان دون الاذهان
والبداهة بالاقتصار عليه في المقام فليس وجود لا يترتب عليه الآثار
كالاضاءة والاحراق للنار ويسمى ظليا وغير اصيل كما ذهب اليه الفلاسفة
وبعض المتكلمين ومرادهم وجود نفس الماهية الموصوفة بالوجود الخارجي
ولذا قيل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فلا عسر في تحريره
كما ظن صاحب الصحائف واستدل الجمهور بوجهين الاول انه قسيم
من الخارجي بمعنى انه يحصل الذهن الصورة موجود في الخارج فادراك
النقيضين موجود خارجا لا ان اجتماعهما ماهية او صورة موجودة
في الذهن فان الممتنعات ليس لها ماهيات وحقائق موجودة في العقل
الثاني ان الوجود عين الماهية والذات فلا وجود لها في الذهن وانما
يتعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض
بحسب المفهوم من غير حصول شيء في العقل واقتضاء الثبوت في الجملة
كما في شرح التعديل واستدل المثبتون بوجهين الاول انه يتصور
ما لا وجود له في الخارج كاجتماع النقيضين والقضية الحقيقية الموضوع
ويحصل نسبة بين العالم والمعلوم ويحكم عليه باحكام ثابتة للموضوع
في نفس الامر وهو يستدعي ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته
في نفسه وليس في الخارج فهو في الذهن اعم من النفس الناطقة والآلاتها العشرة
والمبادي العالية كما في شرح التجريد واجيب بان الحكم على المعدوم بامر وجودي
ان كان حال كونه معدوما فصدق الحكم ممنوع وان كان حال كونه موجودا حال
اعتبار الحكم فاشتراط الوجود حال الحكم ممنوع ولم لا يكفي في صدقه اعتبار
وجوده الخارجي المقدر كما قالوا بمثله في العلم بالمعدومات والممتنعات
واضطروا الى الاعتراف بان معنى حضورها حضورها انها بحيث لو امكن
تحققها وتحققت في الخارج لكانت اياها الثاني ان من المفهومات ما هو كلي

فيه اشارة الى توجيه دليلهم بامور الاول ان المراد بالتصور
النسبة المذكورة وبالوجود الذهني المتصور المتعارف [illegible]
الثاني ان المراد بالثبوتية في الاستدلال المشهور الثابتة للموضوع
في نفس الامر دون الذهن فقط مصادرة ايضا الثالث ان [illegible]
بالقضية الحقيقية الموضوع راجع اليه وليس [illegible]
الرابع دفع الايراد عليه بانه يستلزم ثبوت الممتنع [illegible]
في قولنا شريك الباري ممتنع وهو باطل ضرورة [illegible]
بالذهن ما يشمل النفس الناطقة والآلاتها العشرة [illegible]
[illegible] والمبادي العالية [illegible]
من الاشباح [illegible] التحقق [illegible]
المذكورة وموضوعها

كلي وكل موجود في الخارج متشخص فهو في الذهن واجيب بان ادراك المفهوم
لا يقتضي وجوده في الذهن والثبوت له في الجملة كلام كما في شرح التعديل
واما الجواب المشهور بان تصور الشيء لو اقتضى حصول ماهيته في الذهن
لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا ولزم من تصور الجبل حصول
ماهيته في الذهن فغلط ناش من اشتباه اشتراك الماهية بين المعقولة
وبين التي تطابقها من الوجود الخارجي واشتباه لازم الهوية بلازم الماهية
فان الحاصل في الذهن عندهم صورة وماهية معقولة لا هوية عينية
ومما ذكر من صفات ما قام به الهوية كما في المواقف الرابعة انه
دلالة الموجودات الحادثة على وجود محدث لها ضرورية قد ينبه عليها بانه
من رأى بناء رفيعا جزم بان له بانيا كما ذهب اليه الجمهور الخامسة انه
في الوصف بالتمجيد والاحكام اشارة الى ظهرية دلالته على محدثه
وعلى علمه وقدرته وغير ذلك من الصفات المتوقف عليها الاحداث
السادسة ان الاجسام لا تخلو عن حيز اي فراغ يشغله وهو ضروري
لان الجسم مركب من الجواهر المتحيزة واليه اشار بقوله في عرصة السابعة
ان الاجسام مركبة من الجواهر الفردة الغير المنقسمة دون الهيولى
والصورة القديمة كما قاله الفلاسفة واليه اشار باطلاق نفي الكون
المتبادر منه نفيهما واطلاق قوله في الدليل السابق محدث للعالم حافظ عليم قال في الصحائف
اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزى فانكره جمهور الفلاسفة واثبته
المتكلمون وقوم من قدماء الفلاسفة والمراد به متحيز لا ينقسم لا بالفك
والقطع ولا بالوهم والفرض واحتجت الفلاسفة على انتفائه بوجوه
الاول لو فرضنا اجزاء ثلثة متماسة يلقى الوسط لكل من الطرفين
بغير ما يلقى به الآخر فيلزم تجزية الوسط وجوابه ان الملاقاة انما تكون
بالنهاية فيلزم نهايتان لا اجزاء والثاني الصحيفة المركبة من اجزاء
لا تتجزى اذا نظرنا اليها رأينا احد وجهيها دون الثاني فيتغاير
الوجهان ولزم الانقسام وجوابه ان المرئي وغير المرئي هما النهايتان كما مر
والثالث اذا فرضنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن
جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا فاخذا في الحركة معا فلا بد من تحاذيهما وهو على منتصف

الثانية والثالث فيقع على وسطها وطرفاها على وسط الثانية والثالث
ولزم انقسامها وجوابه لم لا يجوز ان يقع على نفس المتصل والرابع انه يفرض
لحجر الرحى طوق فانه عظيم وصغير فاذا قطع العظيم جزءا فان قطع الصغير جزءا
تساوت الحركتان مع ان حركة العظيم اسرع وان قطع اقل لزم انقسام
الجزء وان لم يتحرك شيئا لزم تفكك الرحى والمشاهدة تكذبه وجوابه
لا نسلم انه يمكن ان يتحرك جزء اذ الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد للجزء
واحتج المثبتون بوجوه فالاول لو لم يكن شيء من الحركة حاصلا في الحال لما كانت
الحركة متحققة وان كان لم يكن منقسما والا لما كان حاضرا والحركة منطبقة
على المسافة فيلزم وجود الجزء وجوابه ان القسمة الوهمية لا توجب كونه
غير حاضر وعدم القسمة لا توجب وجود الجزء والثاني اذا وضعنا كرة
على سطح مستو فموضع الملاقاة من الكرة غير منقسم والا لكان عليها خط مستقيم
لانطباقه على سطح مستو فيكون الكرة مضلعة واذا كان موضع الملاقاة
غير منقسم فقد وجد الجزء فاذا ادرنا الكرة على السطح زالت تلك الملاقاة
وحصلت لنقطة اخرى متصلة بها حصل جزء آخر وعلى هذا تتم دورتها
وحصلت دائرة على ظهر الكرة لزم تركب الدائرة من اجزاء لا تتجزى
واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا تتجزى كان السطح مركبا من خطوط والجسم
من سطوح ويلزم تركب الكل من اجزاء لا تتجزى فان قلت لا نسلم
امكان الكرة والسطح ولا نسلم انه ليس بين كل نقطتين خط قلت
الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط فكيف يكون ممتنعة والسطح المستوي
ممكن لان الخشونة للزاوية فلا بد من سطح صغير املس والا ذهبت الزوايا
الى غير النهاية لا يقال امكانهما لا يوجب الا امكان الجزء وانتم في بيان
تحققه لانا نقول لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا تتجزى على تقدير
وقوع هذا الممكن وجب ان يكون في نفس الامر كذلك والا لكان الممكن
مستلزما لانقلاب ما هو ممتنع او ليس بواجب واجبا هذا محال او نقول
المدعى هاهنا بطلان مذهبكم وجواز الجزء مفيد لهذا الغرض وليس بين
كل نقطتين خط لان الملاقاة آنية فبين آن الملاقاة الاولى وآن
الملاقاة الثانية يمتنع ان يكون زمان والا لكانت الكرة في ذلك الزمان

الزمان اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى
او لا تكون ملاقية لشيء والاقسام باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلثة
الاول يلزم ان لا تكون بين الملاقاتين وعلى الرابع يلزم ان تكون منفصلة
عن السطح وهو خلاف المقدر واذا لم يكن بين الآنين زمان تتالى
الآنات ويلزم منه تتالي النقاط لكون الزمان والحركة والمسافة
متطابقة الثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى ينتهي
الى آخره ماس بطرفه كلية الخط وطرفه نقطة فالخط المتحرك عليه مركب
من نقط متتالية ويلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى والرابع النقطة
شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء والا فكان
محلها غير منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسام محله فيلزم الجزء فان
قلت وجود النقطة ذهني قلت النقطة طرف الخط الموجود بالفعل
وطرف الموجود بالفعل موجود بالفعل وفيه بحث لان محل النقطة
انما هو الخط اذ هي طرفه وحينئذ لا يلزم الجزء والخامس لو لم يكن الجزء لكان
الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وحينئذ لما امكن قطعه في زمان
متناه ولما لحق السريع البطيء فان قلت هذا انما يلزم ان لو كان
الاجزاء موجودة بالفعل لكنها بالقوة قلت اذا كانت الانقسامات
ممكنة الى غير النهاية كانت الاقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية
لان انقسام الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا للآخر
في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك لما امكن الانقسام واذا ثبت
المغايرة في نفس الامر ثبت التعدد في نفس الامر ولزم كونها
حاصلة بالفعل او نقول طرف الخط المتحرك على الجسم يلاقي ابدا
من المتحرك عليه شيئا غير ما لاقيه قبل واذا ثبت المغايرة ثبت
التعدد كما مر ثم قال هذا ما تقرر من اقوال الفريقين مع ما سنح لنا
والحق وجود الجزء وذلك لانه لا يخلو من ان ينتهي التجزية الى جزء
ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا ولا فان انتهى فقد وجد الجزء
لانه حينئذ لا يمكنه الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء من الاجزاء
الغير المتناهية امتداد ولا شك ان انضمام الامتدادات الغير المتناهية

يوجب امتدادا غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير غير متناه وهذا محال
فان قلت سلمنا انه حينئذ لا ينقسم بالفك والقطع لكن لم قلت انه
لا ينقسم بالفرض والتوهم قلت فرض انقسامه وتوهمه فيما ليس له
امتداد في نفس الامر كاذب فلا عبرة به وهذا برهان بديع ثم اشار
الى ان كفاية الايمان الاجمالي في الخروج عن عهدة التكليف فيما لوحظ اجمالا
ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا فيكفي في الاجمال التصديق بجميع ما
علم بالضرورة مجيء الرسول به اي يعلم كل احد كونه من الدين لاشتهاره
من غير افتقار الى الاستدلال كوحدة الصانع وعلمه ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ولو لم يصدق بواحد منها عند التفصيل كان كافرا بالاتفاق
كما في شرح المقاصد وغيره وقال في الفقه الاكبر واذا اشكل اي
التبس استعارة كالاشتباه من الشبه كما في المفردات على الانسان
المصدق بما جاء به الرسول اجمالا شيء لاحظه بخصوصه فما علم
بالضرورة كونه من الدين من دقائق علم التوحيد كشمول علمه تعالى
للكليات والجزئيات وحدوث العالم وحشر ما فني من الاجساد فكم مؤمن
لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد
لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا كما في شرح المقاصد واشار
اليه بالدقائق وفيه اشارات الاولى انه مقيد بالضروريات الدينية
واليه اشار بذكر التوحيد الذي هو مبناه وافصح عنه في فصل خلق الاعمال
بالتصريح بعدم الاكفار في غير الضروريات بالتردد والانكار وقد قرر
ضابطة الثانية بيان عدم الاكفار في الانكار والتوقف
في علم الاحكام لعدم الاكفار لمنكر الاجتهاديات اجماعا واليه اشار بالتقييد
الثالثة ما مر الاشارة اليه الفرع التسمية فانه ينبغي له ويجب عليه
ان يعتقد ويصدق على الاجمال في الحال من غير امهال ما هو الصواب
المحمود ويجب بمقتضى الشرع او العقل في ذلك الشيء الملحوظ بخصوصه والحق
عند الله اي علمه وحكمه بان يقول مثلا ان ما اراد الله منه فهو حق
واقع فان هذا القدر يكفيه الى ان يجد عالما بدقائق علم التوحيد فيساله
وفيه اشارات الاولى ان تحصيل مسائل علم التوحيد مطلقا فرض



وصرح به لطائف بعنوان الشيخ علي القاري
وتبعه بعض الشارحين رحمه الله

فرض على سبيل الكفاية كما مر الثانية ان من وجد عالما ينبغي له ان يساله
ما يحتاج اليه السؤال من امر دينه كما دل الاطلاق بحذف المفعول الثالثة
الاخذ من قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولا يسعه ولا يجوز له
تأخير الطلب اذا امكن له المراجعة الى العالم بدقائقه ولا يعذر بالتوقف فيه
اي فيما اشكل عليه من الضروريات لان التوقف وعدم القول بواحد معين
من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالانكار ويكفر ان وقف ولم يعتقد اجمالا
ان ما اراد الله منه حق لعدم العذر في الجهل بالضروريات الدينية فلا يتناول
التوقف في غيرها كما ظن كالتوقف في قدم الكلام وكونه صفة قائمة به تعالى
كما نسب الى ابي عبد الله الثلجي انه يقول المتفق عليه وهو انه كلام الله ونتوقف
في المختلف فيه وهو انه مخلوق او غير مخلوق صفة له وكيف لا ولو اطلق
لزم اكفار المنكرين كذلك من المعتزلة والنجارية بالطريق الاولى وقد اطبق
الجمهور على خلافه ونص عليه الامام في مواضع من كتابه الباب الثاني
في بيان صفاته الذاتية اي المنسوبة الى ذات الصانع المتعال اما بالاتصاف
بها من غير قيام معنى به كالصفات السلبية ولذا قد تخص بالنعوت مثل كونه
واحدا مجردا ليس في جهة ولا حيز وكالاضافيات مثل كونه الاول والآخر
والقابض والباسط او بالاتصاف بها لقيام معنى به من الصفات الثبوتية
كالعلم والقدرة والارادة والكلام كما في شرح المقاصد والصحائف
وما يرجع اليها اي الى صفاته الذاتية مما يتصف ذات الصانع به من الصفات
المتشابهات التي تعتقد مع التنزيه عن ارادة ما يوهم ظواهرها من الكيفيات
كاليد والوجه والنفس والعين فانها عند السلف صفات ذاتية
مجهولة الكيفية كما في المنايح وعند الخلف راجعة الى الصفات الثمانية
لرجوع جميع الاسماء والصفات اليها عندهم كما في كشف الكشاف
ومما يتصف به ذات الصانع من كونه تعالى مرئيا بابصار عباده المكرمين
في الجنات مع التنزه عن احاطة البصر والكيفيات والكون في شيء
من الجهات ولما قدم السلبيات في قوله ذو الجلال والاكرام حيث فسر
نعوت الجلال بالسلبيات وصفات الاكرام بالثبوتيات كما في الصحائف
واشار اليه الرازي والبيضاوي في مواضع من التفسير قدم الامام من الاقسام الاربعة

السلبيات وقال في الفقه الاكبر والله واحد اي منزه الذات عن المشاركة
في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة
وعن الحي التركيب والتعدد ومايستلزم احدهما من الجسمية والتحيز واشار
الى بيان استلزام الوحدة الذاتية للتنزه عن الامور المذكورة بوجوه
ذكرت فيه الاول مااشار اليه بقوله لا من طريق العدد لان الوحدة
من طريق العدد وغير مختصة به تعالى بل هو لازم بين لكل جزئي حقيقي فهو
نفي لارادة لا لنفي الوحدة العددية واليه اشار بذكر الطريق اي المقصد
واوضحه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فقال الواحد هو الذي لا يقبل الوصل
والفصل اشارة الى وحدة الاله سبحانه فاما الجواهر فيقبل التاليف
والزيادة ولهذا قلنا ان الله تعالى واحد لا كالواحد من الخلق كان انسان
واحد ودار واحدة لا من تحيز وشكل وذو نهاية وعن هذا قال عامة اهل السنة
والجماعة ان الله تعالى واحد لا من طريق العدد لان العدد انما صار عددا
بما اضيف اليه بعضه الى بعض فيتكثر بذلك ويتقلل بما يقطع عنه
العدد فلو قيل انه واحد من طريق العدد لكان فيه دخاله في جملة ما يتكثر
بانضمام البعض الى البعض ويتقلل بقطع هذا الضم وهذا محال ولا يلزم انه
تعالى وتقدس في حال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم فانه يدل على انه واحد
من طريق العدد لان المراد بالاية انه محيط بهم علما ولا يخفى عليه من امرهم شيء
بكونه معهم في المكان لانه يراد انه واحد منهم الا ترى انه لا يجوز ان يقال
انه ثالث ثلثة ولا رابع اربعة كما في الهادي في علم الكلام وبين المراد
بقوله ولكن من طريق انه لا شريك له في حقيقة الالوهية وخواصها
اذ لو كان له شريك في الالهية لاستلزم المحال لانه مابه التمايز لا يجوز
ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها
فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الثاني ما اشار
اليه بقوله لم يلد اي لم يصدر عنه ولد لانه لا يجانسه شيء ليمكن
ان يكون له صاحبة وولد ولان الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته
عنه والله مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال
بالولد كما في تخليص من تفسير البيضاوي ولم يولد اي لم يصدر عن اصل

عن اصل لانه واجب الوجود وكل ما يولد فهو حادث وايضا متقوم من جزئي الاصلين
مركب وكل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن
لانه ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن
ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه كما في شرح المقاصد الثالث ما اشار اليه
بقوله ولم يكن له كفوا احد اي لم يكافئه ويماثله احد في حقيقته
وخواص ذاته اذ لو ماثله فيهما احد فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم
التوارد وكون مقدور بين قادرين مستقلين وان اختلفا لزم
عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية حقيقة
الاله وذاته وللمقدورية امكان الممكن كما في الصحائف وغيره وفيه
اشارات الاولى الرد على قدماء المتكلمين من المعتزلة القائلين
بان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة وانما يمتاز باحوال
اربع الوجوب والحيوة والعلم والقدرة التامين لانه لو ماثل غيره
لكان اختصاصه بما به خالف غيره لمخصص ويلزم التسلسل ولانه لا يمكن
الاشتراك في الحقيقة مع الاختلاف في اخص صفاتها الثانية
الرد على الفلاسفة القائلين بقدم العقول وايجادها للنفوس
والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها العالم العناصر وهو حطب
هائل ومرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير
كما في شرح المقاصد الثالثة انه اخذ المرام من سورة الاخلاص
الجامعة لاصول التنزيه من تنزيهه عن الكثرة والشركة المفاد بقوله
قل هو الله احد وعن النقص والقلة المفاد بقوله الله الصمد و
عن العلية المادية والمعلولية المفاد بقوله لم يلد ولم يولد وعن الشبه
والنظير في الحقيقة المفاد بقوله ولم يكن له كفوا احد مع نهاية الايجاز
وباهر الاعجاز حيث تضمنت الرد على نحو اربعين فرقة كما افرد ذلك
بالتصنيف الامام بهاء الدين ابن شداد كما في الاتقان الرابعة
انه اكتفى في المقام عن ذكر الصمد لانه في بيان السلبيات والاستلزام
الوحدة عن المشاركة في الحقيقة وخواصها للصمدية المقتضية
لاستغنائه الذاتي عما سواه وافتقار جميع المخلوقات اليه

واليه اشار بنفي المماثلة في الحقيقة وخواصها ح

في الوجود والبقاء ولان اتصاف الواجب تعالى شانه بمعناه معلوم للموحد
وغيره ولذا نكر احد وعرف الصمد في النظم الكريم وانما ذكر فيه تنصيصاً
على ما هو كالنتيجة للجملة السابقة باعتبار انه من هو احد منزه عن سمات
النقص من الكثرة والتعدد لا بد ان يكون مصموداً اليه في الحوائج
او كالدليل عليها باعتبار انه من يكون صمداً على الاطلاق لا بد ان يكون احداً
اي منزهاً عن جميع سمات النقص كما اشار اليه البيضاوي واشار
الى نفي ما يستلزم التركب والتعدد بقوله فيه • لا جسم • لان الجسم
مركب يحتاج الى الجزء فلا يكون واجباً ولانه متحيز وهو امارة الحدوث
وفيه اشارات الاولى انه ليس بجوهر لانه متحيز وجزء من الجسم
عند المتكلمين ولذا اكتفى عنه واما عند الفلاسفة فلانه ماهية الجوهر اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع اي محل مقوم للحال فذلك
انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته
كما في المواقف وسنشير اليه في مبحث الوجود والصفات الثانية
الرد على المجسمة المشبهة بالاجسام كمقاتل بن سليمان ومن تبعه من القائلين
بانه مركب من لحم ودم والحشوية القائلين بانه على صورة انسان
كما في شرح المواقف وغيره واليه اشار بنفي الجسمية الثالثة الرد
على المتسترة منهم بقولهم لا كالاجسام من الهيصمية كما في شرح الطوالع
واليه اشار بالاطلاق • ولا عرض • لان العرض محتاج الى المحل المقوم له
والواجب تعالى مستغن عن غيره • ولا حد له • اي ليس ذا حد ونهاية فان
احاطة الحدود والنهايات في الاجسام بواسطة الكميات وفيه رد
عليهم في قولهم بالتماس للعرش • ولا ضد له • لان الضدين هما الشيئان
اللذان تحت جنس واحد وينافي كل منهما الآخر في اوصافه الخاصة
كما في المفردات وعند الجمهور يطلق الضد على موجود في الخارج مساو
في القوة لموجود آخر ممانع له كما في مبحث الوجود من شرح التجريد
للاصفهاني فهو فيما يتوارد على المحل من انواع جنس واحد ويساويه
في القوة والواجب تعالى منزه عن كل ذلك • ولا ند له • اي مناد
مخالف في القوة كما في شرح العضدية وفي المفردات الند ضرب

ضرب من المماثلة • ولا مثل له • اي مساو في القوة كما في شرح العضدية
لا المشارك في الحقيقة ولا المشابه لغيره في معنى من المعاني كما في المفردات
بقرينة ذكره بعد نفي الكفاءة في الحقيقة وذلك لانه لو كان له مثل
او ند في القوة لكان كل منهما متمايزاً عن الآخر بخصوصه فالوجوب
والامتياز ان كان من لوازم الحقيقة المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه
وان كان من لوازم الحقيقة المشتركة مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي
للوجوب كما في شرح العضدية وفيه اشارات الاولى انه منزه
عن الامتداد والمقدار فليس متمكناً في مكان واليه اشار بقوله ولا حد له
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في آخر متوهم او متحقق والبعد هو
الامتداد القائم بالجسم او بنفسه كما في شرح النسفية الثانية
انه منزه عن الكون في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء
واليه اشار بذلك ايضاً الثالثة انه منزه عن التبعيض والتجزي
واليه اشار بقوله لا جسم فان الجسم ذو اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها
متركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزياً كما في شرح النسفية
الرابعة انه منزه عن اطلاق الماهية عليه واليه اشار بقوله
ولا مثل له لاستلزامها للمجانسة والمماثلة في القوة والحقيقة اذ يقال
ما هذا الشيء اي من اي جنس هو وعن هذا قال ابو منصور الماتريدي ان
سأل سائل عن الله ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن وان
اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات
ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال
والجنس وهو مذهب جمهور المتكلمين وفي شرح المقاصد ما روي
ان ابا حنيفة كان يقول ان لله ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح
اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه بل صرح
بخلافه في قوله نعرف الله حق معرفته كما سيأتي الخامسة الرد
على فرق الضلال والطغيان بابلغ رد واكده واليه اشار بالتفصيل
والتوضيح وان كان بعضه يغني عن البعض قضاء لحق الواجب في باب التنزيه

ولما كان ما اشار اليه فيما مر من براهين اثبات الواجب وتوحيده دالة
على ما ذكر هنا من وجوه تنزيهه اكتفى بذلك في المقام عن الاشارة
الى براهينه وفصل عدم المماثلة والمشابهة بقوله فيه ولا يشبهه شيء
من الاشياء من خلقه في صفة من الصفات وحال من الاحوال كما دل
ذكره بعد نفي المكافي في حقيقته في مقام البيان تعداد النفي وجوه
من المشابهة للمخلوقات في صفات الممكنات واحوالها المتغيرات
كما دل الاطلاق وفيه اشارات الاولى انه تعالى لا يتصف بشيء
من الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن من الطعوم والروائح
والشهوة والنفرة والحزن والتاسف والغضب والاشفاق
والتمني والفرح ولا بالآلام واللذات الحسية لانه لا يعقل منها
الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس
ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله محال وللاجماع الامة
فلا يتصف الباري تعالى باللذة العقلية خلافا للفلاسفة متمسكين
بان من تصور كمالا في نفسه فرح به ولما كان كماله اعظم الكمالات
فلا شك يكون ابتهاجه اجل الابتهاجات ورد بانا لا نسلم
ان اللذة نفس الادراك وان كان سببا للذة فقد لا يكون
ذات المدرك قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب
من دون وجود القابل وبالمعارضة بانه حينئذ يجوز ان يتالم بان يعلم
ان من الناس من انكره او اتخذ له شريكا او جسما وهو باطل
وفاقا كما في شرح المقاصد الثانية انه لا يجري عليه تعالى ما يجري
على المخلوقات من التغير والزمان فلا يتصف ذاته تعالى وصفاته
بقبول التغير لاستلزامه الحدوث ولا بالتقدر بالزمان لان
الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم عند المتكلمين
واما عند الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة المحدد عندهم فلا يتصور
فيما لا تعلق له بالحركة والجهة فاي تفسير فسر الزمان به امتنع تكونه
تعالى كما في المواقف وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه
يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي

الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له
بالزمان قطعا فتقدم الباري تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا عند المتكلمين
القائلين بان العالم حادث حدوثا زمانيا وعند الفلاسفة القائلين
بان العالم حادث حدوثا ذاتيا بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس
من اقسام التقدم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها وتقدم
عدم الزمان على وجوده كما في شرح المواقف الثالثة ان بقاءه تعالى
ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا لزم كونه تعالى زمانيا بل هو
عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة
عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري تعالى بل هو
عبارة عن ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم نعم وجوده تعالى
مقارن للزمان ومستمر مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع
في احدهما فلا فليس بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل ولا يلزم من علمه
بالمتغيرات تغير في علمه لانه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان واذا قلنا
كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن
لم نرد به ان وجوده في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها
من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما في شرح المواقف وغيره
ولا يشبهه شيء من خلقه في صفاته وافعاله تعالى كما دل العطف لتبادر
التغاير واولوية التاسيس في المقام فاشار الى انه لا يتصف شيء
من الممكنات بخواصه وان نفي مشابهة الاشياء له تعالى راجع الى صفاته السلبية
باعتبار الرجوع الى التوحيد بصفات الكمال فان اوصافه تعالى من العلم
والقدرة وغير ذلك اجلى واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى
قديم كامل ذاتي وكذا الحال في سائر الصفات والافعال وهو شيء
كما دل قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على انه
ذاته شيء لا كالاشياء في الذات ولا في الصفات كما دل الاطلاق
لقوله تعالى ليس كمثله شيء ولم يجعل الشيء اسما من اسمائه لئلا يتوهم الدخول
في جملة الاشياء المخلوقة وفيه اشارات الاولى انه تعالى لما لم يكن

كالاشياء فلا يتحد بها بالطريق الاولى ذاتاً او صفة كما زعمه النصارى
وذهبوا الى ان الله جوهر واحد اى قائم بنفسه له ثلثة اقانيم اى صفات
وخواص هى الوجود والعلم والحيوة وعبّروا عنها بالاب والابن وروح القدس
وارجعوا سائر الصفات اليها وقالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم
اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بالاشراق او بالامتزاج
او الانقلاب على اختلاف بينهم كما فى شرح المقاصد الثانية
انه تعالى لا يحل فيها ذاتاً كما زعمه بعض المتصوفة وذهبوا الى ان السالك
اذا امعن فى السلوك وخاض فى لجة الوصول فربما يحل البارى فيه
وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من غرائب الامور ما لا يتصور
من البشر متشبثين بظاهر الحديث الالهى ان العبد لا يزال يتقرب
الىّ حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر
وكلامهم خارج عن طريق العقل والشرع كما فى شرح المقاصد والحديث
اشارة الى مراتب التكميل قال فى التعديل اذا اراد الله تكميل عبد شرفه
بالتصديق ثم بالاعمال بواسطة كلامه اى الامر والنهى ووعدا ووعيدا
صادرين عن لطفه وقهره فلما امتثل يتعطر مشام القلب من صفات
اللطف والقهر ويتضوع انوارها ثم يتجلى له تلك الصفات من الذاتية
والفعلية كما ورد الحديث لا يزال العبد يتقرب الىّ بالنوافل ثم قال
فمن صفتى اللطف والقهر ظهر حال الرجاء والخوف ومن الحيوة
حيوة القلب لكنها ليست شعبة واحدة بل جامعة للشعب ومن العلم
المراقبة ومن السمع الذكر ومن البصر الحياء ومن القدرة التسليم
ومن الارادة الرضاء ومن الكلام الحكمة ومن افاضة نعمة الوجود هو الخلق
الشكر ومن كونه رازقاً التوكل ومن الوحدانية الاخلاص ومن الجمال
المحبة واول المحبة طلب المحبوب للنفس ثم بذل النفس له ثم نسيان
الاثنينية ثم الفناء فى الوحدانية فيخلع المحبوب عليه صفاته كما قال
فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع فهذا هو الفناء فى الوحدانية
والبقاء بالله فيقول انا من اهوى ومن اهوى انا فهذا هو التجلى وهو
للروح قال البعض هذا اما تجلى الصفات واما تجلى الذات فهو المراد

المراد بقوله بى ينطق وجوزه للامة وهو باطل اذ لم يطقه موسى ولا يجوز
تفضيل ولى على نبى سيما على مثله فالصحيح ما فى العوارف انه تجلى الصفات
اى التخلق باخلاق الله وذلك رتبة الوصول فتارة يشتاق الى ما وراء
ذلك اذ منح الله غير متناهية وتارة يبتلى بما منح فيكون ذلك
وصوله الذى يسكن عنده نيران شوقه فيباعث الشوق يستغرق الصفات
الموهوبة ولولاه لرجع قهقرى ومن ظن من الوصول غير هذا فهو متوحش
لمذهب النصارى فالمراد بالحديث تجلى الصفات الذاتية والفعلية
كالوحدة اذ تجلى بها يقول ما فى الوجود سوى الله والعلم كما تجلى به
لآدم وعلّمه الاسماء والسمع كما تجلى به فسمع سليمان قول النملة والحيوة كما تجلى
للخضر والياس والقدرة كما تجلى بها للنبى عم قال وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى والبصر كما تجلى له فابصر من وراءه والكلام كما تجلى لعمر قال
عليه السلام ان الحق لينطق على لسان عمر الثالثة انه تعالى لا يحل
فيها ذاتاً او صفةً كما زعمه بعض غلاة الشيعة وذهبوا الى انه لا يبعد
ظهور البارى فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على
واولاده المخصوصون الذين هم العلم فى الكمالات العلمية والعملية
ولهذا كان يصدر عنهم فى العلم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية
كما فى شرح المقاصد الرابعة ان حقيقته تعالى هو الموجود بالوجود الخاص
واليه اشار بقوله وهو شىء لا كالاشياء وليس مطلق الوجود بمعنى كونه
واحداً بالشخص موجوداً بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات
بواسطة الاضافات كما زعمه جمع من المتفلسفة والمتصوفة لما توهموا
ان فى الوجود الخاص مع المطلق ايضاً شائبة التركيب وان معنى قولنا
الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له
نسبة الى الواجب وادّعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لا
رمز الى ذلك كما فى شرح المقاصد وقول الفرق المذكورة ناشئ
عن الجهل العظيم بامتناع اتحاد الاثنين ولزوم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وانه محال بالضرورة وبان الحال
فى الشىء يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكانه او عرض

في جوهر او صفة في موصوف والافتقار ينافي الوجوب وبانه لو حل
في جسم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيلزم
ان يكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة وبانه لو حل في محل فاما مع
وجوب ذلك مع يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما
يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون
غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء
محتاجا اليه وهو باطل بالضرورة وبضرورية تكثر الوجودات
وضرورية كون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن
واستلزامه بطلان كون الواجب تعالى مبدأ الوجود الممكنات متصفا
بالعلم والقدرة والارادة ونحوه وارسال الرسل وانزال الكتب
وغير ذلك مما وردت به الشريعة كما في شرح المقاصد وفي شرح التعديل
انه من مخترعات بعض الحشوية انه واجب الوجود وهو الوجود المطلق المحيط
بجميع الموجودات ولهم على ذلك حجج داحضة واحتياج المطلق في الوجود
الى المخصصات وغيره مما لا يخفى على ذي حس فضلا عن ذوي العقول يبطل
هذه النحلة المضمحلة ثم قال واتخذ بعض جهال المتصوفة وضلال المتفلسفة
هذا الباطل مذهبا فاشار الى انه ظاهره بل ما اول به كثير من منتحليه
ضروري البطلان وانه ليس مذهب احد من الصوفية الاعيان ومذاهبهم
ما بيّنه من الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته
وصفاته في صفاته تعالى ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله
كما يشير اليه الحديث الالهي وربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول
والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال
كما في شرح المقاصد ولما كانت الادلة في ابطال تلك النحل المضمحلة راجعة
الى حكم الضرورة لم يصرح بها في المقام بل اشار الى انتفاء الاتحاد والحلول
وما يستلزمهما بالضرورة ولما كان في صدق الشيء عليه تعالى كما دل
الحكم خفاء بين كونه بمعنى الموجود والثابت اشار في سوقه الى انه لا يعقل
من الشيئية والوجود الا الثبوت ومن العدم الا النفي فالمعدوم ليس
بشيء ولا ثابت ولا واسطة بينه وبين الوجود فقال في الفقه الاكبر

كما افتى به العمادي في معروضاته
منه

الاكبر ومعنى الشيء اي ما يعني به ويصدق عليه الشيء مطلقا هو الثابت
في الخارج كما هو المتبادر في المقام فما صدق عليه انه شيء اي ثابت متقرر
يصدق عليه انه موجود فالمعدوم ليس بشيء وفيه اشارات الاولى
ان المقصود بيان ما صدق عليه دون بيان ما يطلق عليه حقيقة وان استلزمه
لفظه فانه بحث لغوي واليه اشار بالتعرض له في المقام الثانية
ان الشيء والثابت مرادف الموجود كما ان المنفي مرادف المعدوم
ولا يكون بينهما واسطة واليه اشار بالحصر المستفاد من السوق الثالثة
الرد على اكثر المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر منفكا
عن الوجود وعلى المثبتين للواسطة بين الموجود والمعدوم وهي المسماة
بالحال واليه اشار ايضا بحصر الثابت فيه قال في الصحائف اتفق اهل الحق
على ان المعدوم حالة العدم نفي محض ليس بشيء وانما يعرضه الشيئية
مع احد الوجودين وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن حالة العدم
ثابت في الخارج وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود وفسروه بكون الماهية
متقررة في كونها تلك الماهية مثلا قالوا المعنى بكون السواد المعدوم
ثابتا كونه حالة العدم سوادا وسلموا ان المعدوم الممتنع نفي محض فسموه
منفيا فقسموا الثابت الى الموجود والواسطة والمعدوم والمعدوم
الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم والثابت
في مقابلة المنفي ثم قالوا لا تأثير للفاعل في ثبوت الماهية بل في اعطاء
الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا انه لا تأثير للفاعل
في الماهية لان الماهية ماهية سواء وجد الفاعل ولا لنا وجهان فالاول
لو صدق على السواد المعدوم انه سواد فاما ان يصدق هذه القضية
خارجية ولا سبيل الى ذلك لكون الموضوع معدوما او حقيقية
وحينئذ يكون على تقدير الوجود لا حالة العدم او ذهنية وحينئذ
يكون في الذهن سوادا ولا نزاع فيه والثاني لو كان السواد حالة العدم
سوادا فلا بد وان يكون اما واحدا او كثيرا لان كل ما هو سواد فلا يخلو
عن ذلك وكل ما هو واحد او كثير فهو موجود لان الوحدة والكثرة
صفتان وجوديتان فيلزم اجتماع النقيضين واحتج الخصم بوجوه

الاول المعدوم معلوم وكل معلوم متميز وكل متميز ثابت اذ التميز
انما يكون بتميز والنفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب انه اريد ان المعلوم
متميز في الخارج فلا نم وان اريد انه متميز في العقل فمسلم لكن لا يلزم منه
انه يكون ثابتا في الخارج بل في العقل ولا نزاع فيه وايضا ذلك منقوض
بالممتنعات الثاني المعدومات متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس غدا
ممتاز عن غروبها غدا وكل متميز ثابت والجواب مثل ما مر من المنع والنقض
الثالث لو لم يكن السواد سوادا الا عند الوجود لكان كونه سوادا بالغير
فلو ارتفع ذلك الغير يلزم انه لا يبقى السواد الموجود سوادا وانه محال
هذا هو الذي احتجت الفلاسفة به على ان الماهيات غير مجعولة والجواب
لا نسلم انه حينئذ يبقى موجودا حتى يلزم المحال فثبت بذلك ان
ارجاع قولهم الى الثبوت في العلم الازلي وهم وقصر البيان على بيان
اطلاق اللفظ تقصير وعلى شيء الوجود قصور في فهم المرام وخروج عن المقام
فصل لما كان اتصاف الواجب تعالى بالسلبيات والاضافيات لا يقتضي
ثبوت صفات له كما في شرح المقاصد وغيره وكانت السلبيات
غير متناهية لانه تعالى يجب لكل موجود غيره صفة سلبية هو كونه ليس
كذلك الموجود كما في ايضاح المصباح وشرح المقاصد لم يذكر السلبيات
بطريق الحصر في المقام واشار الى الاضافيات من تلك الاقسام في ضمن
تعميم المرام و قال في الفقه الاكبر والله لم يزل اي لم يسبقه عدم ولم يكن
زمان محقق او مقدر ولم يمض الا ووجود الباري تعالى مقارن له وهو
معنى الازلية والقدم ولا يزال اي لا يأتي عليه عدم ولا زمان في المستقبل
الا ووجوده تعالى مقارن له وهو معنى الابدية والدوام كما في شرح المواقف
بصفاته من الصفات الثبوتية والمتشابهة كما هو المتبادر في المقام
فالثبوتية عندنا ثمانية من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والكلام
والسمع والبصر والتكوين والصفات المتشابهة عند السلف
سبعة عشر من النفس والوجه والجنب وغير ذلك بلا كيف في كل ذلك
كما في المناهج وغيره واسمائه اي مدلولات اسمائه دون انفسها كما ظن
لا اختصاصها بالالفاظ المحدثة عند الجمهور فالمراد مدلولات اسمائه الثابتة

الاول للشيخ ابن الهمام في المسايرة والثاني
للشيخ علي القاري والثالث للشارح الشنابي
وفي القصور شرح لنسخة ذكر فيها معنى انتهى
اثباته مع اختلالها وشهرة النسخة التي
ذكرناها منه

فليس هو مذهب الجهمية كما ظنه البحري ونقله
في اخر التسديد وكيف لا وقد صرحوا
بحدوث الالفاظ مطلقا ولم يقسموا النفسي
الى المعنى والاسماء ولا يمكن القول بقدمها
الا على القول بقدم الالفاظ بلا ترتيب
كما سيأتي منه

الالهية شرعا من السلوب والاضافات الدائمة دون القسمين الاولين
بدلالة العطف والاضافة العهدية فان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات
في الحقيقة وهو في اسم الجلالة فقط وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات
والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى
بهذا الاعتبار كما في شرح المقاصد وفي التعبير عنها بالاسماء اشارة الى عدم
اقتضائها الصفات الثابتة بخلاف الصفات الشاملة للمشتقات
وماخذها فحمل الاسماء عليهما كما سبق الى بعض الاوهام غفول عن دلالة
الكلام واشارة المرام فالسلبيات كالواحدية في الصفات والسلامة
عن النقائص في الذات والصفات والقدوسية اي المنزهية عما يدركه
الاوهام والغيرة عن ان يرام الى غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر على المختار
في بيان الاسماء الحسنى والاضافيات كالعلو والمحمودية والمجد والاولية
والاخرية الى غير ذلك مما يبلغ عشرين على المختار في شرح المواقف وفيه
اشارات الاول ان الزمان بمعنى الان السيال موجود كما في المباحث المشرقية
والتعديل وفي المعارف شرح الصحائف اتفق الجمهور على انه موجود وانكره
قوم من اوائل الفلاسفة واحتج الجمهور بانا نعلم ضرورة ان في الخارج
وقتا ماضيا ومستقبلا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب ونعلم ايضا
ضرورة انه يرد علينا احوال متعاقبة ولا معنى للزمان الا ما اشتمل
على تلك الاحوال وما في المواقف والمقاصد من ادلة النفي للمتكلمين
لا يقوم على ساق في التعديل بل انه حاصل الادلة انه ليس امرا ابديا وجوده
ولا ينقضه لكن لا يمتنع عندنا ان يكون جوهرا هو انات متتالية لا احتياج
اليها في تحقق كان ويكون ولا احتياج هو الى زمان اخر فلا احتياج الى الحركة
لكن يقدر بها لانه لا يعرف مقداره الا بامر متشابه متعين له
حدود متميزة كحركة الفلك الاعظم مثلا فانه امر متشابه لا يكون
في بعض اجزائه اسرع وفي بعضه ابطأ وهي متغيرة ولها حدود كطلوع
الشمس وغروبها وارتفاعها ووصولها الى دائرة نصف النهار
وكحركة القمر وتشكلاته فيقدر الزمان بهذه الاشياء لتعلم عدد السنين
والحساب كما نطق به الكتاب والى انه اشار ببيان اتصافه تعالى بصفاته

الشارح السنابي منه

واسمائه مقارنا لجميع الازمان المحققة والمقدرة من الماضية والمستقبلة
المدلولة بقوله لم يزل ولا يزال وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية
ان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام
والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني
كونه كما ومقدارا للحركة ثم قال الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود
في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في التوسط والثاني
امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل
الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم
منها تفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية
وحققه السيد السند في شرح المواقف بان الحركة بمعنى القطع والزمان
الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما امران مرتسمان في الخيال
لكن ليس ارتسامها فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين
في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض
وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان
بعضها متقدما على بعض ولن يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا
كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر بان يحصل في العقل بحسب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان
ظاهرين في بادي الرأي ودالين على ذينك الامرين الموجودين الذين
فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي يتعرف بها
احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم
الاعيان التي يبحث عن احوالها الثانية ان الاتصاف بصفات
بصفات الذات والافعال الراجعة الى صفة التكوين اي مبدا
الاخراج من العدم الى الوجود من مدلولات الاسماء كلها ثابت في الازل
وفيما لا يزال خلافا للاشاعرة في اسماء الافعال قالوا مدلول الاسم
المشتق من صفة ازلية كالقادر والعالم ازلي ومدلول الاسم المشتق
من الفعل ليس بازلي سواء كان مشتقا من فعله تعالى كالخالق والرازق
لعدم ازلية صفات الافعال لكونها تعلق القدرة والارادة معا

كما ظن البعض صح

معا عندهم كما في المواقف وشرحه تحقيقه وانه ليس النزاع فيه لفظيا
كما ظن الفاضل الكشي انه اريد بالاسم هنا المدلول واليه اشار بقوله
لم يزل باسمائه فان الاسم قد يراد به الدال وقد يراد به المدلول اي الذات
او الصفة والتعيين بحسب المقام فالاسم مشترك بين الدال والمدلول
عند ائمة اللغة والعرف واختاره الاستاد ابو نصر بن ايوب
ومن تبعه من الاشاعرة واعتبروا في المدلول المعنى المطابقي خلافا للجمهور
فانهم قسموه اقساما واخذوا المدلول اعم واعتبروا في الصفات
المعاني المقصودة فقالوا منه ما هو غير كاسماء الافعال فانها غير الذات
لان المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة للذات مغاير لها ومنه
ما هو لا عين ولا غير كالاسماء المشتقة من الصفات الذاتية فانها لا عين
ولا غير ومنه ما هو عين كاسم الجلالة وخصصوه بالمدلول وخلافا
للمعتزلة فانهم خصصوه بالدال فذهبوا الى مغايرته للمسمى مطلقا
متمسكين بان الاسم حقيقة في الملفوظ فلا يتحد بمعناه كما في الابكار
للامدي وغيره واجاب عامة اصحابنا بانه يتبادر في كل من الامرين
بحسب المقام في نحو زيد الكاتب والمكتوب وفي قوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى وقوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وقوله تعالى
فاعبد الله مخلصا له الدين وان معنى الخالق ذات له الخلق لا نفس الخلق
قطعا فلا يحمل على المعاني التضمنية باعتبار كونها المعاني المقصودة
قال في المقاصد فان قيل لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير
المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند
ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتب زيد وقد يتعلق بالدال
كما في كتبت زيدا حتى كان لكل لفظ وضعا علميا بالنسبة الى نفسه
كما في قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو
من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان
وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما
صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان تورث هذه الاطلاقات اشتباها
في اطلاق ان الاسم نفس المسمى ام غيره الرابعة ان مدلولات

ط
قال زيادة على المشهورة من الاسماء المولى النصير الغالب
القاهر القريب الرب الناصر الشديد الاعلى الاكرم
الرفيع احسن الخالقين ارحم الراحمين ذو الفضل
ذو الطول المنان الحنان التام القديم الوتر الشديد
الكافي الباري الدائم البصير النور المبين الصادق
المحيط الفاطر العلام الخلاق المليك المقتدر قابل التوب
غافر الذنب مولج الليل في النهار مولج النهار
في الليل مخرج الميت من الحي مخرج الحي من الميت ذو القوة
ذو المعارج شديد العقاب ذكر بعضها في شرح المواقف
وبعضها في شرح المقاصد لكن عد فيه رمضان
من الاسماء الحسنى وفيه ما فيه منه

اسمائه الثابتة شرعا ازلية كما دل الاضافة العهدية في المقام لا مطلق
ما يصح التسمية به من حيث المعنى وانه لم يثبت شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية
عندنا كما سنصرح به وهي مائة واثنتان واربعون مما ورد في الكتاب
والسنة مع التسعة والتسعين المشهورة مما اخرجه البخاري ومسلم
بلا تعيين والترمذي والبيهقي بالتعيين والزيادة عليها ثبت
بالكتاب والسنة وان كانت بالرواية ايضا الغير المشهورة كما اشير
اليه في شرحي المواقف والمقاصد ولا ينافيه الحديث المشهور اذ لا ينفي
العدد الزيادة عندنا وخصوص الحكم فيه بدخول الجنة لمن احصاها موقنا
بمعانيها واكد الحكم المذكور مصرحا بلازمه للاشارة الى امتناع محلية
الحوادث في حقه سبحانه بقوله فيه لم يحدث له صفة من الصفات
الثبوتية والمنفية ولا ما يدل عليه اسم من الصفات الاضافية
والسلبية فما يسمى به لدوامه ونسبة السلب الى ما يتخيل اتصاف
الباري به كما في المواقف فانه المتبادر في المقام من العطف واطلاق
الاسم دون مجرد السلوب ومحض الاضافات اذ لا يسمى بها وفيه
اشارات الاولى انه تخصيص النفي بنفس الصفات الثابتة
والمدلولات المذكورة مشيرا الى ان اتصافه تعالى بالسلوب التي
ليست كذلك ومحض الاضافات الحاصلة بعد ان لم تكن ككونه غير رازق
لزيد الميت ورازقا لعمرو المولود وبتعلقات الصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه ليس
ازليا كذلك فانها جائزة التجدد اذ ليس كل اضافة وتعلق موجودا
حتى يلزم اتصافه تعالى بموجودات حادثة وليست بصفة كما في المعدل
فلا يرد ما اورده الامام الرازي ان القول بكون الواجب محلا للحوادث
لازم على جميع الفرق وانهم كانوا ينكرون عنه اما الاشاعرة فلانه زيدا
اذا وجد كان الواجب تعالى غير قادر على خلقه بعد ما كان فاعلا له
وكان عالما بانه موجود مبصر الصورة سامعا لصوته آمرا له
بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث
المريدية والكارهية لما يراد وجوده وعدمه والسامعية والمبصرية

والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا تجدد المعلومات
عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بانه للواجب تعالى اضافة
الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية الثانية انه يمتنع
اتصاف الباري تعالى بالحادث وقيام الموجود بعد العدم واختاره
عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو كان ذلك الحادث
لذات الواجب او لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه والا لزم احتياج
الواجب فيه الى منفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف
الثاني انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفة الكمال كان الخلو عنه
مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال الثالث انه لا اتصاف
بالحادث تغير وهو على الله محال الثالثة الرد على الكرامية المخالفين فيه
وقد استدلوا بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات واجيب بان الحادث تعلقها
والتعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها وستأتي تحقيقه
الثاني ان المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف القدم اي كونه غير مسبوق بالعدم وهو سلب
لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به
واجيب بان المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة
لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى
صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما
بانه سيوجد وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب
بان التغير في الاضافات فان العلم والخلق صفة حقيقية لهما التعلق
بالمعلوم والمخلوق يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره لا نفس الصفة
كما في المواقف وبين الصفات الثبوتية بقوله وصفاته الذاتية

الغائبة شرطا بدلالة الاضافة العهدية في المقام • كلها خلاف صفات
المخلوقين • لانها قديمة كاملة وصفات المخلوقين محدثة قاصرة • وهي
الحيوة • اي صفة ازلية توجب صحة العلم والقدرة • والسمع • اي صفة ازلية
توجب سمع ما يصح ان يسمع من غير تاثر ووصول هواء • والبصر • اي صفة ازلية
توجب رؤية ما يصح ان يرى من غير انطباع او خروج شعاع كما في التعديل
اما انه حي سميع بصير فقد شهدت الكتب الالهية بذلك واجمع عليه
الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة
على صحة السمع والبصر فيثبتان بالعقل ولا خفاء في ان الخلو عن هذه الصفات
في حق من يصح اتصافه بها نقيصة او قصور في الكمال لا اقل وباطل ان يتسم
الواجب بالنقصان او يكون اقل كمالا من الانسان واما كونها صفات
قديمة له فبدلالة المشتقات ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث
التعلق واما ما يقال انها تنفس اعتدال المزاج وتاثر الحاسة او مشروطة بذلك
ممنوع في الشاهد فكيف بالغائب كما في المقاصد ويشير اليه الامام
واستدل في شرح الصحائف على حياته بان ملزومات الحيوة من العلم
والحكمة حاصلة له وان الجمادية نقصان فاحش وعلى كونها صفة بانه لولا امتياز
الحي من الجماد بصفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة دون الجماد
وليست عدمية لامتناع حملها على المعدومات فان قيل اختصاص الحيوة
بذات الحي ان لم يكن بصفة اخرى فلم لا يجوز ان يكون في العلم والقدرة ايضا
كذلك وان كان يلزم التسلسل قلنا تحقق العلم والقدرة مشروط
بالحيوة ضرورة فيمتنع تحققهما بدونها بخلاف الحيوة فانها غير مشروطة
بصفة اخرى فجاز تحققها بالذات ولا يجوز ان تكون عين الذات
لما سبق من الادلة فلا يرد ما قيل ان ذات الله مخالفة لسائر الذوات
فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى فمن اراد
اثبات انها فعلية بالدليل واستدل في التعديل على سمعه تعالى وبصره بانهما
صفتا كمال وضدهما نقصان فيثبتان له على وجه يليق به من غير تاثر من المحسوس
ووصول الهواء الحامل للصوت اليه والانطباع او خروج الشعاع اذ ليس
هذه الامور حقيقتهما ولا بحيث لا يوجدان بدونها وشرطية ما قيل انه

صاحب المواقف تبعا لابي الحسين البصري
وتبعهما الشارح السيناني
منه

انه شرط الرؤية مدفوعة وهي ما يأتي في مسئلة انه تعالى يرى في الاخرة والاستواء
لا يفيد القطع • والعلم • اي صفة ازلية تنكشف بها المعلومات وتتعلق بجميعها
ذاته وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال
المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه
هو الذي يعلمه كما في شرح العقائد العضدية • والقدرة • اي صفة ازلية
تتعلق وفق الارادة بالممكنات بمعنى صحة صدور الاثر عند انضمام الارادة
والتمكن من الترك كما في التعديل فلا يلزم وجود جميع المقدورات وينتفي
الايجاب فهو تعالى قادر بمعنى التمكن من الفعل والترك وصحتهما عنه
بحسب الارادة فانه لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب تعالى لزم كونه
قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا وسط فيلزم التخلف او لا فيلزم
التسلسل ولان تاثيره في وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلا واسطة
او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث
ولان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون الا عالما وقادرا بالحكم
الضرورة كما في المقاصد وسيصرح الامام بتفصيل القدرة وبيان شمولها
لجميع الممكنات • والارادة • اي صفة ازلية توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في احد الاوقات اما كونه مريدا فلما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار
واما كون ارادته صفة قديمة له فللقطع بان تخصيص احد طرفي المقدور
بالوقوع يكون بصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة
ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها
لا ينافي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه ولا ينافي حدوث تعلقها
كما في المقاصد وسيأتي تحقيقه • والكلام • اي صفة ازلية قائمة بذاته
تعالى وهي ما ذكره الله تعالى في الازل بلا صوت ولا حرف كما في الارشاد
للرستغفني والتبصرة النسفية فان كلامه تعالى قد تواتر القول به
عن الانبياء مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل
بان ضده في الحس نقص او قصور في الكمال على ما مر وليس معناه ايجاد الكلام
في الغير كما يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها
عن الظواهر كما في شرح العقائد العضدية فثبت كونه صفة قديمة له تعالى

كما سيصرح بتفصيله الامام وتحقيق في ذلك المقام والثامنة عندنا
صفة هي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وهو التكوين العام كما يشير اليه
بقوله والفعل صفة في الازل وتحقيق في بابه وكما كان اتصافه تعالى
بتلك الصفات ثابتا بالكتاب والسنة مجمعا عليه بين الامة وانما الخلاف
بينهم في كونها صفات حقيقية زائدة قائمة بذاته تعالى او لا بل عبارة
عن صفات اعتبارية ليست زائدة في الحقيقة على الذات ولم يكن النزاع
في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات كما اشار اليه
بقوله وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين وصرح به مشايخنا
حيث قالوا الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء
والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري
ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل كلامنا فيه انه كما ان للعالم منا علما
هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية
قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات كما في شرح العقائد النسفية
واشار اليه باضافة الصفات اليه تعالى اضافة عهدية ذكرها مسلم
الاتصاف بها مفروغا عن الاثبات وتعرض لبيان زيادتها على الذات
وقال في الوصية لا هو اي ليس الصفة عين الذات مطلقا مفهوما وحقيقة
ولا غيره اي لا تنفك عنه تعالى في الخارج كما فسره الامام ابو منصور
الماتريدي ونقله في شرح الجرجاني للفقه الابسط وهو المعنى المتبادر من الغير
في العرف العام وفيه اشارات الاولى ان تلك الصفات ليست
عين الذات في المفهوم والحقيقة والاول بديهي لم يتنازع فيه بخلاف الثاني
فان الفلاسفة قالوا انها عين الذات ويقرب منه هذا قول بعض المعتزلة
ان الله عالم بلا علم بل بذاته قادر بلا قدرة بل بذاته وكذا في البواقي لان
قولهم عالم بلا علم بل بالذات يفهم منه انه تعالى عالم لا من جهة قيام العلم الذي
هو الصفة به بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم من له العلم فيكون علمه ذاته
وقال اهل الحق انها ليست عين الذات بل معان زائدة على ذات الله تعالى
كما في الصحائف واليه اشار باطلاق قوله لا هو الثانية انها
لا تنفك عن الذات في الخارج فلا يلزم المحذور من تعدد القدماء كما ظنه المعتزلة

المعتزلة والشيعة والفلاسفة فانه انما يلزم لو كانت واجبات بالذات
قائمات بانفسها منفكات عن الذات والصفات ليست كذلك
بالضرورة واليه اشار بعنوان الصفة ونفي الغيرية العرفية في المقام
قال في شرح التعديل من راى زيدا فقط او عرف زيدا فقط ان قال رايت
او عرفت غير زيد لا يصدق في هذا القول باعتبار رؤية راسه او معرفة
صفاته ولو كان راسه او صفاته غيره وجب ان يصدق في هذا والواقع بخلافه
وانه قال ما رايت او ما عرفت غيره لا يكذب في هذا القول ولو كان
الراس والصفات غيرا لكذب فيه وليس المراد به نفي الغيرية بحسب الهوية
كما ظن صاحب المواقف لانه انما يصح في مثل العالم والقادر لا في مبادئها
والكلام انما هو فيها كما في شرحي المقاصد والعضدية ولا الاصطلاح عليه
كما ظنه الامام الرازي لان الغرض هو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب
على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية كما في شرح العقيدة
وباعتبار المعنى العرفي العام فسر مشايخنا الغيرين بانهما الموجودان اللذان
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اي بحسب التعقل لا مطلقا كما ظن لافادته
في ذلك الغرض وظهور اندفاع ما ظنه الخصوم بذلك فان الذات والصفة
لا يعد متعددا عرفا لاختصاصه بالذوات وهو المحذور فلا يرد ما في مبحث
الوحدة والكثرة من شرح المقاصد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات
القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قدم غير الله تعالى
فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة
والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها
لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن
متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة
ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان
وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين ولا يرد ما في المعارف
شرح الصحائف ان الحجة البينة ان الذات والصفة اما ان يكونا شيئا واحدا
او اثنين والاول محال والا لكانت الصفة عين الذات فيتعين انهما
اثنان فلزم القدماء بالضرورة ولا يدفعه شيء من التكلفات وبعضا

لشارح النسفية

لما سلموا ان الصفة وراء الذات فقد سلموا ان شيأ اخر وراء الذات
قديم وح ما الفائدة في الاحتراز عن القدماء بهذه التكلفات فعلم
ان النزاع فيه لفظي وقع في معنى لفظ الغير لان المخالفين يسلمون انها
ليست غير الذات واهل السنة يسلمون انها غيره بتفسير الخصم وهو كونها
زائدة على الذات فح لا خلاف من جهة المعنى ولا يرد على ما ذكرنا ما في شرح العضدية
ان المراد بقولهم ليس في الدار غير زيد نفي افراد نوعه لا مطلقا والا لزم منه
ان لا يكون اثوابه وامتعته غيره ولم يقل به احد الثالثة ان
تلك الصفات متمايزة بعضها ليست عين البعض الاخر منها واليه
اشار بالعطف فيها وقد استدل اهل السنة على الامور المذكورة بوجوه
راجعة الى ثبوتها بالنصوص المشتقة ومأخذها ولزوم محالات
في عينيتها كما لوح اليها الامام باضافة الصفات الثابتة شرعا وعطفها
وبيانها بالمعاني الحقيقية في المقام الاول ان النصوص القطعية تدل
على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التأويل كقوله تعالى ان القوة
لله وقوله تعالى ذو القوة المتين وقوله انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل
بعلم الله كما في المقاصد والمعنى انزله متلبسا بتعلق علمه كما هو المتبادر
من النزول بالعلم فلا تأويل ولا صرف عن الظاهر القطعي بالمعنى الثاني كما مر
وهو المعتبر في الصفات دون المعنى الاول ولذا يضلل جاحد زيادتها
ولا يكفر في المختار الثاني انه ثبت انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم
ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل
الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك
كما في شرح العقائد النسفية يعني انه ثبت اتصافه بالمشتقات وثبوت
المشتق للشيء لا يتصور بدون المبدأ اي المعنى المصدري وهو لا يتصور
في المعاني المتعلقة بدون الصفة الحقيقية اذ لا يشتق لمعنى يقوم بالغير
كما تقرر في الاصول وما ثبت كونه كمالا في الشاهد ان لم يلزم من اثباته
النقص في الغائب فلا مانع من اثباته غائبا كيف وهي كمالات مطلقا
كما في المناهج الثالث ان المعاني التي يفهم من هذه الصفات لغة وعرفا

وعرفا مثل ادراك معنى الشيء من العلم والتمكن من الفعل والترك
من القدرة لا تخلو من ان تكون ثابتة لله تعالى او لم تكن فان لم تكن لزم النقصان
لان هذه المعاني كمالات مطلقة ونقيضها نقائص مطلقا وهذا ضروري
وان كانت ثابتة كانت زائدة بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع قيامها
بذواتها فيمتنع العينية كما في المعارف شرح الصحائف فلا يرد انها يمكن
ان تكون صفات كمال في الشاهد دون الغائب فلا يتم ما ذكر لان
تلك الصفات مع قطع النظر عمن يتصف بها اما صفات كمال او لا
ضرورة ان لا واسطة بين النفي والاثبات ولما كانت نقائضها
نقائص مطلقا كانت مطلقا صفات كمال بالضرورة كما في المناهج وغيره
الرابع ان العلم مثلا لو كان عين ذات الله والوجود عينه فيلزم ان يكون
العلم عين الوجود وهو باطل بالضرورة فكل احد نعلم بان العلم معنى يدرك
به الاشياء وليس الوجود كذلك كما في الصحائف وهو الزامي على القائلين
بعينية الوجود الخامس ان لله معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم
الا ما يتعلق به العلم فلا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته وكذا سائر الصفات
للزوم محالات منها عدم افادة حمل تلك الصفات على الذات
لانه بمنزلة الذات ذات والعالم عالم فان منشأ افادة حملها عليها
اشتمالها على معان زائدة على الذات واذ لا زيادة فلا فائدة ومنها
كون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز
اصلا لانها نفس الذات ومنها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما
قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان
كون الشيء نفسه ضروري ومنها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود
لذاته صانعا للعالم معبودا حيا قادرا الى غير ذلك من الكمالات
ولا بد فع ذلك بكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات
وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وكون الحمل مفيدا
لذلك ويحتاج الى البيان مع اتحاد الذات لان الكلام ليس فيما يحمل
على الذات بالمواطاة كالعالم والقادر والحي بل فيما لا يحمل الا بالاشتقاق
كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها وهي اذا كانت نفس الذات لزم

المحالات المذكورة لزوما بيّنًا ولا يندفع بان لزوم ذلك لو لم يكن الذات
مع تلك الاوصاف وكذا الصفات بعضها مع بعض متغايرة بحسب
الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات
من حيث التعلق بالمعلومات عالمًا بل علمًا ومن حيث التعلق بالمقدورات
قادرًا بل قدرة ومن حيث يصح ان يعلم ويقدر حيًا بل حيوة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات
مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات
بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود لان من الظاهر
المكشوف ان كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا
ضروري البطلان واما ما دل عليه ماخذ الاشتقاق من العلم والقدرة ونحوهما
فلا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيد تسميته بالتعلق
للقطع بان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في الاعيان كالحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا يجدي القول
اما بكونها نفس الذات فيعود المحذورات او وراء الذات فيثبت
المطلوب كما في شرح المقاصد يعني انها لما كانت معاني حقيقية فلا بد
اما ان يكون متحدا مع الذات في الوجود بان يكون ما صدق عليه عنوان
الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول فيعود المحذورات الاربعة
او يكون وراء الذات فيثبت المطلوب للقطع بان مثل العلم والقدرة
ليس من الاعتبارات العقلية والاضافات المحضة ولا يثبت المشتق
في المعاني المتعلقة بدون الصفة الحقيقية واذا احطت بتحقيق المقال
عرفت اندفاع وجوه من الاشكال الاول ان النصوص ليست دلالتها
قطعية على كون العلم مثلا صفة زائدة لجواز ان يجعل عبارة عن التعلق
او ظهور الاشياء وانكشافها عند الذات المجردة الثاني انه ان اريد
اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب
والموجود وان اريد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم
بذلك غرضهم الثالث انه منقوض بالصفات الاعتبارية الرابع انه
انما يفيد زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ولا نزاع فيه واما

فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات بحسب الخارج منه

كما نقله الامام الرازي في الملخص وا[illegible] الشارح السيالكوتي فنسبه في حواشيه على المقاصد الى جمهور المتكلمين وهو قول جمهور المعتزلة منه

للفاضل البجابادي ومير صدر الشيرازي منه

للفاضل الخيالي ومير صدر الشيرازي منه

للفاضل البجابادي منه

لصاحب المواقف والسيد السند والخيالي منه

للفاضل الخيالي ومير صدر الشيرازي منه

واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده ومنشاه
عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته الخامس انه ان اريد لزوم اتحاد
هذه المفهومات فهو ممنوع لانه غير لازم مما ذكر وان اريد اتحاد ذات العلم
والقدرة والحيوة وغيرها فمسلم وليس بمحال السادس ان عدم تصور
المعنى المصدري بدون الصفة الحقيقية انما هو في الشاهد ولا كذلك الامر
في الغائب فان ذاته تعالى لما كان مبدأ لجميع الاشياء بلا واسطة شيء
فلم لا يجوز ان يكون كافيا في تحقق الاتصاف بل لا بد لنفيه من دليل
السابع انه انما يلزم عدم الكمال من ارتفاع القوة الممكنة للشيء المستحقة له
لذاته والقول بارتفاع مثل هذه القوة في حق الباري يجر الى دعوى محل
النزاع والمصادرة على المطلوب الرابعة الرد على الفلاسفة وجمهور
الشيعة النافين لصفاته واسمائه كما ذكره صاحب المواقف والمطالع
وعلى المعتزلة النافين لصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة والكلام
وقدمائهم المثبتين للاحوال من العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وكذا الالهية عند بعضهم الزاعمين كونها ثابتة في الازل مع الذات
قال في شرح المواقف ومرجع ما ذكره الفلاسفة والمعتزلة الى نفي
الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها الا ان مع امر
حقيقي موجود كما دل السوق فالحصر اضافي فلا ينافي حصولها من الذات
مع امر اعتباري كما ذهب اليه الفلاسفة وجمهور المعتزلة او حال كما ذهب
اليه بعضهم فلا يرد ما ظن انه لا يصح على طريقة الاسلاميين الجمع على كونه
مختارا ولما وافق المعتزلة والشيعة منهم الفلاسفة في نفي الصفات
فلا بد ان يكون مرادهم ان صفاته امور اعتبارية يتصف الذات بها
في الواقع لا موجودات خارجية او احوال عند القائلين بها واعترض
عليهم الامام الرازي في المحصل بانهم وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل
مع الذات والثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى
للقديم الا ذلك اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت وفرقهم
مردود كما مر فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول

للفاضل الخيالي في شرح النونية منه

للامام الآمدي في غاية المرام منه

ظنه البجابادي في حواشي النسفية منه

زاد ابو هاشم الالهية منه

للثبوت حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت كما في شرح المقاصد
فلا يندفع ما قيل انهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال
موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من نفي القديم بما لا اول
لوجوده الا انه يخبرها بما لا اول لثبوته وتمسك الفرق المذكورة في نفيها
بوجوه الاول انه لو كانت للواجب تعالى صفة زائدة لكانت ممكنة
لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان
الواجب واحد وكانت اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته
وكمالاته الى الغير فيلزم كونه الفاعل والقابل وهو باطل لان القبول
والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لانهما لو صدرا لكان مصدريته لهذا
ومصدريته لذاك بمعنى خصوصية بالقياس الى الاثر يجب بها الاثر
كما سيأتي مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما
او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازما له فيكون له
صدوره عنه وننقل الكلام الى مصدريته ويتسلسل المصدريات
مع كونها محصورة بين حاصرين واجيب بانه لو سلم كون القبول اثرا
فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولو صح ذلك لزم ان لا يكون
الواحد قابلا لشيء وفاعلا لاخر ولا يندفع بان الفاعلية لذاته والقابلية
باعتبار وتأثيرها بوجود المقبول فيختلف الجهة لان حال القابلية
والفاعلية في الشيء الواحد ايضا كذلك ولا يندفع بان الشيء لا يتأثر
عن نفسه فانه اول المسألة ولزوم المصدرية بمعنى تلك الخصوصية
ممنوع بل بمعنى امر اعتباري لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا
عن الفاعل او عارضا له كما في شرح المقاصد الثاني ان الصفة الزائدة
ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان وان كانت
كمالا لزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب
بانا لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا كالاضافات من القبلية والمعية
والبعدية او ان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته تعالى لا هو ولا غيره
ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة
عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث ان عالميته تعالى

قاله صاحب النقد والمواقف منه

وهما الفاعلية والقابلية منه

تعالى واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي
والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب فعالميته
مثلا لا يعلل بالعلم بل بكونه هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة
واجيب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأي مثبتي
الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها
بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة
عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع انها اما ان تكون
حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الازل عن العلم والقدرة
والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط
حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد
القدماء وهو كفر بالاجماع وهذا عمدة النافين الملبين من الفلاسفة
الاسلامية والمعتزلة والشيعة واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات
مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان
الغيرين هما الموجودان اللذان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب
التعقل ولو سلم فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها
لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فلا نسلم
ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل ذلك في القدم الذاتي
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم لكونها غير واجبة في نفسها بل واجبة لذات الواجب ولو سلم
ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات
بل في الذوات خاصة اي ما يقوم بنفسه كما لزم النصارى من تجويز الانتقال
كما في شرح المقاصد وفي شرح العقائد العضدية ان تكفير النصارى لاثباتهم
قدماء مستقلة بذواتها ولذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض اخر
واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واليه اشار
بقوله لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه اي قديم الذات موصوفا
بصفاته المختصة به بلا انفكاك ولم يقل لم يزل صفاته الخاصة
انه لم يثبت وجود صفات حقيقية زائدة عليها واليه اشار بالافتقار

على الصفات المذكورة وعدم البيان في مقام بيان الصفات الوجودية
ههنا وفيما بعده ففيه اشارة الى ان الوجوب ليس زائدا على الذات
والا لعد من اول الصفات بل هو عين الذات كما اشير اليه في الوجود
اذ لا فاصل وهو مختار محققي الماتريدية والاشعري كما في شرح التعديل
وغيره فليس الوجوب اعتباريا ولا عدميا لان الوجوب تاكد الوجود لاما يرد
انه نفي قابلية العدم تؤكده مع انه عدمي لانه وان كان في اللفظ كذلك
فليس في الحقيقة كذلك فان صدق العدم على شيء لا يوجب العدم من العدم
كما في التعديل وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة بكون الوجوب امرا اعتباريا
وليس النزاع في الوجوب بمعنى الاستغناء في الوجود عن الغير فانه اعتباري
اتفاقا كالامكان والحدوث والبقاء والقدم والوحدة والذاتية
والعرضية بل في الوجوب بمعنى التحقق الحقيقة في نفسها بحيث يتنزه
عن قابلية العدم كما صرح به في التعديل ويعبر عنه بكون الذات مقتضيا
لوجوده في الخارج اقتضاء تاما وجوز صاحب المواقف كون النزاع
في الوجوب بمعنى ما به يتميز الذات عن الغير وفيه ان ما به يتميز الذات
هو الذات كما صرح به فاطلاق الوجوب عليه مجاز بتاويل الواجب
او ارادة مبدا الوجوب وانه لا يكون النزاع لفظيا مرتفعا ببيان
ان العينية باعتبار ما صدق عليه ما يتميز به الذات وان الغيرية باعتبار
مفهوم ما به يتميز الذات فانه عارض اعتباري من عوارض حقيقة الواجب
من غير حاجة الى ما في مواقف البرهان وليس المراد من اقتضاء الذات
ما يتبادر من النسبة فان كون الواجب نسبة يبطل القول بالعينية
وبالعكس السادسة ان البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو
عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة واليه اشار بالاقتصار
ايضا واختاره الباقلاني وامام الحرمين والرازي وكثير من الاشاعرة
خلافا للاشعري ومن تبعه منهم متمسكين بان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس
من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة عن الوجود بل زائد عليه
لان الوجود متحقق دون البقاء في الموجودات كما في اول الحدوث

الا ان لصاحب الصحائف
سهوه

الحدوث بل يتجدد بعده في الموجودات صفة هي البقاء واجيب بانه
لا يعقل من البقاء الا استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى المقارنة مع الازمنة
وبالنقض بالحدوث فان البقاء حصل بعد ان لم يكن والحدوث زال بعد ان كان
لانه الخروج من العدم الى الوجود عندهم لا مسبوقية الوجود به فلو دل ما ذكروه
في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا كذلك لان العدم
بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة ولزم التسلسل
في الحدوث وثبات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد وان يكون حادثا مع انهم
معترفون بان الحدوث ليس امرا زائدا وبالحل بان تجدد الاتصاف بصفة
لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زوال
الاتصاف لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال
ذلك الاتصاف كما في شرح المواقف السابعة ان الصفات
الحقيقية باقية ببقاء الذات ولا تحتاج الى بقاء مغاير تقوم به واليه
اشار بقوله لم يزل ولا يزال بصفاته واختاره عامة الاشاعرة واستدلوا
بانها ليست غير الذات ومنفكة عنها فبقاء الذات بقاء لها بخلاف
بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها مغايرة له واليه اشار الامام
ابو منصور الماتريدي بقوله بعدما اثبت الصفات الحقيقية ان الله
عالم بذاته قادر بذاته تنصيصا على دفع وهم المغايرة والاحتياج الى البقاء
مغاير لبقاء الذات فيندفع ما تمسك به المعتزلة من ان الصفات
لو كانت لكانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض اذ البقاء عرض
وما اعترضوا به من انها لو كانت باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت
عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك مدفوع بان ذلك فرع صحة الاتصاف
وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا كما في شرح المقاصد
وقد يجاب عن تمسكهم بانه ان اريد بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم
وجود البقاء وان اريد المعنى القائم بغيره مطلقا فلا نسلم استحالة قيامه
بالعرض الا يرى ان كل عرض متصف بالبقاء في زمانين اتفاقا فكيف يقال
باستحالته وبان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا صفة للذات
بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا كما ان بقاء الله بقاء له

وبقاء للبقاء وهو رواية البضاعة عن الاشعري واختاره الاستاذ وبعض
اصحابنا كما في التسديد والاعتماد واوضحه الاستاذ بانه لما ثبت قدم
الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد
لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم
مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا
وكان بقاء الذات بقاء لها وبقاء لنفسه وهذا كما ان الجسم كان
في المكان يكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا الجسم بدون هذا التمكن
ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم
علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه
عالما باقيا لشيء واحد كما في شرح المقاصد الثانية منه ان القدم
ليس صفة وجودية زائدة بل سلبي فانه تعالى قديم لنفسه لا بقدم
زائد على ذاته واليه اشار ايضا بالاقتصار واختاره عامة المتكلمين خلافا
للامام عبد الله بن سعيد القطان متمسكا بان القديم قد يطلق على المتقدم
بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول
زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا
زائدا على الذات فكذا قدم الباري تعالى الذي هو التقدم بلا نهاية
لا بمجرد مدة متطاولة واجيب بمامر وبانه ان اراد به لا اول له فسلبي
لا يتصور كونه وجوديا وان اراد انه صفة لاجلها لا يختص الباري تعالى
بحيز كما فسره الاستاذ ابو اسحق مع بعده جدا عن دلالة زيادة القدم عليه
فكذلك يكون امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا في حيز وان اراد
غيرهما فلا بد من تصويره كما في شرح المواقف التاسعة ان الادراك
ليس صفة زائدة بل هو من العلم في حق الباري تعالى واختاره عامة المتكلمين
خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني ومن تبعه من الاشاعرة متمسكين في كون
ادراك الشم والذوق واللمس صفة لله تعالى مغايرة للعلم بانه
لا يتعلق بما هو متعلق بخلاف العلم وانه ادراك سادس لمخالفته لسائر
الادراكات وعدم قيامه مقام شيء منها فانه انما ذلك لو كان ما ثبت
لبعض انواع الجنس ثابتا للآخر وليس كذلك كما في المناهج واجيب بمنع

بمنع خروجه عن جنس العلوم لانه لا انفكاك للادراك عن العلم وان حكم العلة
وهو عدم تأثيره في متعلقه ثابت له فكان هو هو العاشرة انه
لا يقتضي لوجود صفة حقيقية زائدة على ما ذكر من الصفات سوى المتشابهات
وصفاته الفعلية كما سيشير اليه وان جاز الاتصاف بغيرها من الصفات
واختاره المحققون لعدم الدليل على الاثبات قال في الابكار وهو الحق
واما جواز اتصافه تعالى بصفة اخرى فقد ذهب اليه الاكثرون اذ لا يلزم
عنه لذاته محال ولا معنى للجائز الا هذا وذهب بعضهم الى نفيه محتجا بانه
لا دليل عليه وانه ان كانت الصفة صفة نقص امتنع اتصافه بها وان
كانت صفة كمال كان عدمها في الحال نقصا واجيب بانه لا سبيل
الى نفي الدليل بغير البحث وهو غير يقيني وان كان منتفيا فلا يلزم منه
عدم المدلول في نفسه ولانه انما يلزم النقص بتقدير عدمها ولا يلزم ذلك
من الجواز بل غاية ذلك انا لا نحكم بها قطعا لعدم الظفر بالدليل كما في المناهج
واشار الى كون صفاته منزهة عن الحدوث الزماني وسبق الاختيار
وقال في الفقه الاكبر وصفاته الحقيقية الثابتة في الازل من الصفات
السبع المذكورة وصفة التكوين الراجع اليها صفات الافعال
غير محدثة حدوثا زمانيا بسبق الاختيار كما فسره بقوله ولا مخلوقة
اي ليست موجدة بعد العدم فان المتبادر من المخلوق ذلك وفي تخصيص النفي
بالحدوث المحمول على الزماني والصدور بالاختيار عند المتكلمين وتفسيره
بعطف عدم المخلوقية دون الاستناد اليه تعالى لا سيما في مقام البيان
اشارة واضحة في الكلام الى استناد الصفات الحقيقية اليه تعالى
في القيام وحمله على نفي خلق غير الله اياها ونفي كونها مختلقة او نفي المغايرة
اوهام في المقام وبيان المرام انه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية
على الذات فهي اما مستندة اليه وجودا اولا والثاني يستلزم كون
الصفات واجبات بالذات غير قائمة بالذات وهو باطل ضرورة
قيام الصفة ووجودها بالموصوف والاول اما ان يكون بالايجاب
او بالاختيار والثاني باطل لاستلزامه الحدوث ومحليته للحوادث
ضرورة مقارنة الاختيار لعدم ما تعلق الاختيار بايجاده فثبت

الاول ففيه اشارات الاول الى ان الصفات الذاتية قديمة مستندة
اليه تعالى بالايجاب كما في شرح التعديل واليه اشار بنفي الحدوث والمخلوقية
دون الاستناد وصرح به في الاربعين للرازي والمقاصد وشرح المنهاج
للاسنوي والشريف في شرح المواقف والطوالع وشرح التجريد وصرح في الحواشي
الكستلية والعصامية وشرح العقائد العضدية لامتناع استناد القديم
الى الفاعل المختار فيه فان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد والقصد
الى الايجاد مقارن لعدم ما قصد ايجاده بالضرورة واختاره محققو المتكلمين
متمسكين بان ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى عن صفات
الكمال ولا شك في انه كمال من غير استلزام نقص في القدرة لانها
انما تتعلق بالممكنات كما مر وترك صفات الكمال من المستحيلات بالنسبة
الى كمال ذاته تعالى بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجعه الى استحالة
انفكاكها عنه تعالى واضطراره في النفع للغير ولا كمال فيه بل جهة
النقصان فيه ظاهرة من حيث عدم القدرة على تركها كما حققه
العلامة ابن الكمال فلا يرد ما قيل ان تاثيره تعالى في صفاته اذا كان
بالايجاب يلزم ان يكون الواجب تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب
نقصانا فيجوز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى
ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا
الثاني نفي سبق الاختيار بالذات على الصفات واليه اشار
بنفي الحدوث في المقام المستلزم لنفي سبق الاختيار فان اثر المؤثر
المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما
ليس بحاصل وهذا متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة والنزاع فيه
مكابرة قال في شرح المقاصد وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال
سبق الايجاد قصد الايجاد كسبق الايجاد الايجاد فلا جواز كونهما بالذات
دون الزمان وفي جواز كونه اثرها قديما فلا يوجد في كتاب الابكار
الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا
مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود ولا تقدم الا بالذات
كما في حركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب الى دفع السند فالاول ان استناد

استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات
بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا للفاعل المختار ولا الى ان
المبدأ الاول ليس بقادر بل ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبائع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه
وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا
فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع ويستلزم القول
سبق الاختيار بالذات على الصفات امرين باطلين التسلسل في صفاته تعالى
لو كانت بقصده واختياره كما في شرح المواقف والدور لكون ما يتوقف عليه
الاختيار والقصد من الحيوة والعلم والقدرة متوقفا عليه كما في شرح العضدية
وقد استشكل عليهم الامام الرازي استناد القديم الى الموجب ايضا بان
تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون
حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر في الشيء
وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم
بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه كما
في شرح المقاصد الثالث ان الصفات الحقيقية ليست واجبات
بالذات بل قديمات واجبات للذات كما في شرح المنهاج للاسنوي وكشف الكشاف
واليه اشار بقوله وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ففي المقاصد لا قديم
بالذات سوى الله تعالى واما صفات الله فقديمة بالزمان عند المتكلمين وفي شرح
المقاصد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله
تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله
تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم
كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت
من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد
الصفات عندهم بشبهها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى

ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا وفيه ان
القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما في شرح العضدية
وقد مر عن التعديل ان ذلك في المنفصل عن الواجب دون الصفات
واشار الامام الى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه والتغير في الصفات
بانفكاك بعضها وزوالها عن الذات والاختلاف فيها والاحوال
اي التحول من حال الى حال بزوال صفة وحصول اخرى من الصفات
يحدث في المخلوقين وتختص بشانهم كما دل السوق على الحصر في المقام
فاشار الى ان تغير الصفات والاختلاف فيها والتحول يختص
بصفات المخلوقات ويستحيل على الباري تعالى لانه كل ما كان من صفاته
تعالى لا بد وان يكون من صفات الكمال فلو كان صفة من صفاته محدثة
لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي
عن صفة الكمال ناقص فيلزم كون ذاته ناقصة قبل حدوث تلك الصفة
فيها وذلك محال فحدوث الصفة في ذاته تعالى محال ولانه لو كانت
ذاته قابلة للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
فكانت القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول
فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحادث في الازل ممكنا
الا ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازلي ما ليس له اول
والجمع بينهما محال كما في الاربعين للامام الرازي وبين حكم اعتقاد خلافه
ترهيبا للبيانه وتنصيصا على غاية جلية في شانه بقوله ومن قال
او اعتقد انها اي صفاته الحقيقية محدثة حدوثا زمانيا يسبق الاختيار
او مخلوقة اي موجودة في ذاته تعالى بعد العدم كالمشبهة والكرامية
القائلة بتغير الصفات الحقيقية كما في الاربعين وبحدوث العلم
والارادة والكلام كما في الصحائف والهشامية وبعض المعتزلة
القائلة بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات كما في المواقف وغيره
او توقف فيها اي في اصل تلك الصفات بمعنى التوقف في ثبوت الاتصاف بها
كما هو المتبادر لاضافة البها في المقام دون بقائها وذلك لظن حدوثها او توهمه او شك
فيها لتردده مع تساوي الطرفين عنده اولا فهو كافر لقوله بخلو الواجب

الواجب تعالى عن صفات الكمال واتصافه بنقائضها التي هي نقائص وتجويزه
لذلك فهو نسبة النقص الصريح اليه تعالى وتجويزه وفيه اشارات الى ان
عدم الاكفار في نفي زيادة تلك الصفات بالتاويل في الاثبات ما يستتبعه
من الغايات كما ذهب اليه جمهور الشيعة والمعتزلة والفلاسفة الاسلامية
لعدم لزوم التكذيب ونسبة النقص الصريح بسبب التاويل والى اشارة
تخصيص الحكم المذكور لاستتباعه في مقام البيان بالقول بحدوث الصفات الحقيقية
او الشك والتوقف فيها اصلا بمعنى الاتصاف بها لكون ذلك يستلزم ما ينفي ما هو
من الضروريات دون نفي زيادة الصفات فانها بما انه لا من ضروريات
الدين كما صرح به في الصفات ابو القاسم الانصاري والرازي وكثير
من المحققين الثانية ان الاكفار في ذلك القول لنسبة النقص الصريح
اليه تعالى شانه والتنزيه عن النقائص من الضروريات كما سيأتي التصريح به
في فصل الصفات المتشابهات الثالثة عدم اكفار المتاول في غير
الضروريات واليه اشار بتخصيص الحكم بما ذكر في المقام المستلزم لنفي غيره
بالانفهام واختاره جمهور المتكلمين والفقهاء كما مر وسيصرح به الامام
في فصل خلق الاعمال فالقول بان الاكفار للزوم تكذيب النصوص الدالة
على ازلية الصفات المذكورة ومخالفة الاجماع عليها والقول المخالفة
لما تقرر من مذهب الامام من عدم اكفار المخالف للحق من اهل القبلة والقول
باطلاق عدم الاكفار للمخالف منهم وتجويز كون المذكور في الكتاب لتغير
الاجتهاد بعد ما تقرر اوهام في المقام ناشئة من عدم الاطلاع على حقيقة
المرام ثم اشار الى كون الاسماء والصفات توقيفية اي متوقفة الاطلاق
على الاذن فيه شرعا فيما رواه القاضي ابو العلاء الصاعدي في كتاب
الاعتقاد والامام ابو شجاع الناصري في البرهان الساطع انه قال
في رواية ابي يوسف ولا ينبغي اي لا يجوز لاحد ان ينطق في شانه الله
بشيء من الاسماء والصفات الناشئة من ذاته ولكن يصفه وينطق
في صفاته وفيما يرجع اليها من اسمائه بما وصف نفسه فيما ورد في الكتاب
والسنة من الصفات والاسماء البالغة الى اثنين واربعين ومائة كما مر
ولا يقول فيه اي في شانه تعالى برايه شيئا من الصفات والاسماء كما دل

العموم بالوقوع في سياق النفي واختاره عامة اهل السنة واشار اليه الاستدلال
عليه باقتباس قوله تعالى تبارك الله اي تعاظم وتعالى عن ان يحيط به الافهام
رب العالمين اي الموحد للكل المتصرف فيه بالربوبية فان الآية سيقت
مساق الاعتراض لبيان تعظيمه تعالى بالوحدانية في الالوهية والربوبية للكل
كما في تفسير العلامة ابن الكمال وفيه اشارات الاولى انه دل على لزوم
الاحتراز عما يوهم نقصا لعظم الخطر فلا يكتفى في اطلاق الصفات والاسماء
بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى الاذن الشرعي في اطلاق اللفظ على ذاته
تعالى كما في شرح المواقف الثانية انه ليس منه اطلاقه على مفهوم صادق
عليه تعالى والفرق واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام واليه اشار
بقوله لشيء من ذاته فاطلاق الخادع في قوله تعالى وهو خادعهم والرفيق في قوله
عليه السلام ان الله رفيق يحب الرفق خارج عن المبحث لانه لم يطلق عليه تعالى
على وجه الحقيقة بل اطلق على مفهوم مجازي صادق عليه تعالى فلا يكون اذنا
من الشارع في الاطلاق كما ظن الثالثة انه يجوز اطلاق ما ورد به
الكتاب او السنة مشهورة كانت او لا كما دل ان الاطلاق فيشمل الاسماء
التي ورد بها السنة مطلقا فمنها الصانع فانه ورد التوصيف به
في قوله عليه السلام ان الله صانع كل صانع وصنعته اخرجه الحاكم والبيهقي
عن حذيفة بن اليمان عنه عليه السلام فلا حاجة فيه الى التمسك بالاجماع لكونه
من الادلة الشرعية ومنها القديم فانه ورد في تعداد الاسماء الحسنى
في تخريج ابن ماجه كما في شرح المواقف الشريفي فلا يتجه ما ظن ان القديم ليس
من الاسماء الحسنى وانما اطلقه المتكلمون ومنها الذات فانه ورد في قوله
عليه السلام لم يكذب ابرهيم قط الا ثلاث كذبات ثنتان منها في ذات الله
اخرجه احمد بن حنبل والبخاري ومسلم عن ابي هريرة عنه عليه السلام فلا حاجة
فيه كسابقه الى التمسك بالاجماع وذات البارى من اضافة المسمى الى الاسم
كذات يوم فكانه قيل المسمى بهذا الاسم كما في امالي ابن الحاجب واجريت
مجرى الاسماء الجوامد وعني بها الحقيقة وزال دلالة التانيث فان اصلها
نفس ذات علم مثلا ثم استغني بالصفة عن الموصوف كما في مختلف الوانه
وهو كثير وحذف المضاف اليه لارادة التعميم كما حذف المفاعيل كما في تذكرة

في تذكرة الزركشي نقلا عن الزمخشري فلا يتجه ما ظن ابن برهان والزبيدي من عدم
صحة الاطلاق وادخال اللام عليه واضافته الى الضمير ومنها الشيء دل على اطلاقه
وصفا قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد كما في شرح المواقف
واما الواجب والموجود فالاول بلسان وانه لاسم الله والثاني للزومه له واذا
ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن في اطلاق ما يرادفه فيما صدق عليه
او يلازمه فيه بلا شبهة كما اشار اليه الامام الكفاية في المرام فلا يتجه الاعتراض
بتغاير المفهومين ومنع الاذن في اطلاق ما يلازمه الرابعة الرد
على المعتزلة في قولهم بجواز (لزوم) اطلاق كل اسم يدل على اتصافه بالكمال اثباتا
او سلبا مما يدركه العقل سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لا واختاره
القاضي ابو بكر الباقلاني وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي والرازي
فقالا بالجواز في الوصف دون الاسم كما في شرح المقاصد وشرح المواقف
للابهري والاطلاق حجة عليهم وبين الامام تلك الصفات وعدم المغايرة
والانفكاك فيها عن الذات ونفي مشابهتها لصفات المخلوقات في فصول

فصل في تحقيق صفتي السمع والبصر

قال في الفقه الاكبر ويسمع لا كسمعنا
ويرى لا كرؤيتنا الاشياء لان سمعنا وبصرنا قاصر وحاصل بالالة بسبب
عجزنا وقصورنا وذات البارى وصفاته كامل منزه عن القصور
فيثبت له بلا آلة ما يحصل لنا بها فسمعه ورؤيته تعالى شامل لجميع المسموعات
والمبصرات كامل قديم بلا تأثير ووصول هواء ولا انطباع او خروج
شعاع ولا آلات لما دل عليه من القواطع العقليات والنقليات خلاف
سمعنا ورؤيتنا وفيه اشارات الاولى ان كلا منهما صفة قديمة لها
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة واليه اشار بسوقهما مساق سائر
الصفات والتعليق بالاشياء الثانية ان سمعه ورؤيته تعالى
يتعلقان بالموجودات دون المعدومات واليه اشار بالتقييد بالاشياء
وصرح به صاحب التلخيص والكفاية وغيرهما واختاره عامة المتكلمين
واستدلوا عليه بان السمع والرؤية انما يتعلقان بما يصلح ان يكون مسموعا
ومرئيا والمعدوم في حال عدمه ليس كذلك فلا يتعلقان به الا بعد وجوده
ولا يلزم نقص فيهما بعدم التعلق بالمعدومات كعدم تعلق السمع بالالوان

ولا يلزم التغير في الصفة نفسها عند تعلقها بالموجودات بل في التعلق
كسائر الصفات كما في الاعتماد وغيره الثالثة انه في سوقهما مساق
الثابت المفروغ عن اثباته من الضروريات اشارة الى ان كونه تعالى
سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين نبينا عليه السلام والقرآن والحديث
مملو منه بحيث لا يمكن انكاره والاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى
الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية الرابعة
الرد على جمهور الفلاسفة النافين للسمع والبصر عنه تعالى متمسكين
بانهما تاثير الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر
الاحساسات وانه محال في حقه تعالى وبان اثبات السمع والبصر في الازل
وعندكم لا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول واجيب بمنع المقدمة الاولى
اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثير فينا كونهما نفس ذلك التاثير
او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب
كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه
ولا بصره نفس التاثير ولا مشروطا به ويكون ثابتا له في الازل بلا وجود
مسموع ولا مبصر فيه واليه اشار بقوله لا كسمعنا لا كرؤيتنا الخامسة
كونهما صفتين مغايرتين للعلم واليه اشار بالعطف خلافا لبعض من المعتزلة
والاشعرية والفلاسفة الاسلامية القائلين بارجاع السمع الى العلم
بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات كما في المحصل والمواقف
السادسة الرد عليهم بورودهما بصيغة المشتقات من الصفات
الدالة على ما يلزم معانيها المصدرية من الامور العينيات وقيامها بالذات
بالاستقلال كسائر الصفات كقوله تعالى اسمع وارى وقوله الم يعلم
بان الله يرى وقوله وهو السميع البصير واليه اشار باطلاق المشتق فيهما
وللفرق البديهي بين علمنا بشئ علما تاما جليا وبين ابصارنا اياه فانا
نعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما
وكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ولان اطلاقه على الاحساس مخالف
للعرف واللغة كما في شرح المقاصد **فصل** في تحقيق صفة العلم قال
في الفقه الاكبر كان الله عالما في الازل بالاشياء من الموجودات ومما هو

هو مثبت الوجود في الجملة فانه قد يطلق الشيء على المعدوم اذا كان معلوما لكونه
شيئا في العلم يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن كما
في شرح المقدمة الخلافية للعلامة السمرقندي قبل كونها اي وجودها فاشار
الى ان علمه تعالى ثابت في الازل للكليات والجزئيات من الموجودات والمعدومات
وكذا للمستحيلات كما يستشعر اطلاقه وفيه اشارات الاولى الرد
على من زعم ان علمه تعالى بالجزئيات الحادثة يحدث عند حدوثها ويزول
عند زوالها ويحدث علم اخر وان ذاته تعالى انما تقتضي كونه عالما بالمعلومات
بشرط وقوعها واما في الازل فانما يعلم الماهيات والحقائق الكلية
كما ذهب اليه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وابو الحسين البصري متمسكين
بانه لو علم في الازل جميع الكائنات وما علم وقوعه واجب وما علم عدمه
ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان لا يقدر على كل شيء
واليه اشار بالتعميم للاشياء في الازل والتاكيد بقبل كونها الثانية
الرد على من نفى علمه تعالى بغيره متمسكا بان العلم بالشيء غير العلم بغيره فلو علم
غيره يكون له بحسب كل معلوم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة
غير متناهية واليه اشار بالتعليق بالاشياء الثالثة الرد على من
نفى علمه بغير المتناهي متمسكا بان المعقول متميز عن غيره وغير المتناهي
غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير واذا كان له حد وطرف
فليس غير متناه هذا خلف واليه اشار بالتعميم الرابعة الرد على من
نفى علمه بالجزئيات المتغيرة من جمهور الفلاسفة متمسكين بانه اذا علم
مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك بحاله والاول يوجب التغير والثاني
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه بل يعلم الاشياء علما متعاليا
عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الآباد الخامسة الرد على من نفى علمه
بالجميع متمسكا بانه لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم علمه به ويلزم التسلسل
كما في المواقف وغيره واليهما اشار بالتعميم والتاكيد واشار الامام الى اثبات
المرام من مغايرته لعلوم المخلوقات وشموله لجميع الاشياء وعدم تغيره
من التعلق بالمتغيرات وابطال ما تمسك به المخالفون من الشبهات فاشار

الى الاول بقوله فيه يعلم الموجودات والمعدومات والمستحيلات كما دل الاطلاق
لا كعلمنا لان علمه تعالى ذاتي قديم كامل منزه عن المعارض فيه شامل وعلمنا
عرض محدث مستفاد قاصر معارض بالوهم في بعض احكامه وفيه اشارة
الى الرد على المعتزلة القائلين بانه لو كان عالما بعلم كما في الشاهد لكان العلمان
المتماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهما في القدم
او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه تعالى بتعلق الذات وفينا بتعلق
العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم
لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فانه لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل
ولا من التماثل الاستواء في الصفات ولا ممتنع كثرة تعلقات الواحد
ولو الى غير نهاية ولا تخصيص العمومات كما في المقاصد واليه اشار باطلاق
المشتق ونفي المماثلة واشار الى الثاني بقوله فيه وخلق الاشياء لا من شيء
اي ابدع اصول الاشياء لا من سبق مادة ولا مدخلية شيء اخر وتاثيره
في خلقها كما دل العموم بالوقوع في سياق النفي وفيه اشارات
الاولى اثبات علمه الشامل لجميع الاشياء بوجوه الاول اثباته
لخلقه الاشياء فانه يقتضي معلومية الاشياء قبل ان تخلق الثاني انه
يدل على قدرة الخالق اي كونه فاعلا بالقصد والاختيار لان الخلق ايجاد
من عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار الا مع العلم بالمقصود
الثالث ان الخلق البديع يدل على علم الخالق واليه اشار بالخلق الابداعي
وتقريره ان خلقه وافعاله متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب
العجيب ومن كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن نظر
في الافاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطى للحيوانات كل
من الاسباب والالات المناسبة لمصالحها وما اعطى النحل والعنكبوت
من العلم بما تفعله في البيوت بلا فرجار وآلة كما دل قوله تعالى واوحى ربك
الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا واما الكبرى فضرورية وقد ينبه عليها
بان من رأى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة
جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر والتكثر
على ان المقصود ضروري وهو كاف في المقصود كما في شرح المقاصد

المقاصد الثانية التصريح بما مر الاشارة اليه من نفي قدم الهيولى
كما قالت الفلاسفة الثالثة نفي كون احداث الحوادث متوقفا
على استعدادات متعاقبة وكون كل سابق شرطا للاحق الرابعة
نفي نسبة الحوادث في عالم العناصر الى العقل العاشر كما زعموا الخامسة
التصريح بكون اصول الاشياء مستندة الى الله خلقا من غير واسطة فيه
والى ذلك كله اشار بقوله لا من شيء السادسة الرد على الفلاسفة المنكرين
لاستناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا واسطة شيء القائلين باستنادها
بتعدد آلة او شرطا وقابل متمسكين بان البسيط الحقيقي الواحد من جميع
الجهات لا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد لانه لا شك ان العلة الموجدة
يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره
اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معينا بل ولى من اقتضائها لما عداه
فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك
الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية
هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره
لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد
كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر اخر كانت
تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليست هناك جهة اخرى فلا يكون له
مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما
فاذا تعدد المعلول فلا بد من مغايرة في ذات الفاعل ولو بالاعتبار
يتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتيان وح لا يكون الفاعل
واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية
واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان

المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل الارادة يتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته كما في شرح المواقف واليه اشار باسناد خلق الاشياء اليه تعالى مطلقا عن الآلات والشروط والقوابل وبالخلق الذي هو الايجاد عن العدم بالاختيار السابعة الاخذ من قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وبينه بقوله يعلم المعدوم في حال عدمه معدوما اي يعلم المعدومات من الممكنات والممتنعات من غير اقتضائه الثبوت في الجملة كما اشار اليه باطلاق المعدوم والعدم واختاره المتكلمون كما في مبحث الوجود من شرح التعديل وشرح المقاصد وفيه اشارات الاولى ان المعدومات متمايزة واليه اشار بتعلق العلم في حال عدمه فانه في نفي الوجود الذهني يتصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة كما في شرح المواقف والاعتماد الثانية ان العلم صفة ازلية ذات اضافة تشمل المعدوم في حال عدمه لتميزه بدون ثبوته في الجملة اذ لا تتوقف الاضافة الا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن كما في شرح المواقف الشريفي في النوع الثاني من الكيفيات النفسانية واقتضاء الاضافة والنسبة تحقق المنتسب مطلقا ممنوع بل هو فيما يكون تعلقه من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا او خارجا بخلاف قبلية تقدم العالم فانها نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثله الايجاد الاختياري وتعلقه كما في فصول البدايع للفناري في المقدمات من مبحث الحسن والقبح ومنقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس تطلع من مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم كما في الاربعين للرازي والى ذلك كله اشار باطلاق المشتق والتعلق بالمعدوم في حال عدمه مطلقا فلا يتجه ما في مبحث الادراك من المقاصد ان المتكلمين لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة او صفة ذات اضافة فاشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات اذ لا يعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم في التفصي القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد ولا يختلف افرادا ماهية نوعية ومعنا ما عند القائلين بالوجود الذهني ان للمعدوم وجودا غير متأصل

متأصل وهي من حيث القيام علم ومن حيث الذات معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما قام بالعالم والمعلوم ما في الخارج وما في شرح العقائد العضدية انه اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة وما يقول الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والمخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ الحصول التفاصيل فينا وقال ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج وكذلك ان القول العقل الاجمالي فينا ايضا سبب للصور التفصيلية في اذهاننا فانه مبنى القولين دعوى البداهة فيما خالف فيه الجماعة وهي غير مسموعة كما تقرر في محله والرجوع عن المذهب بالقول بالصورة الذهنية او العلم الاجمالي بلا اضافة من غير ضرورة كما عرفت وتندفع ما قيل ان الفريقين اضطربا فيه فالمتكلمون لزمهم الرجوع عن القول بالاضافة والتزام ان الذات قائم مقام الاضافة وطرفها او التزام ارتسام الصورة والفلاسفة ومن تبعهم في القول بعينية الصفات لزمهم التزام ان الذات قائم مقام طرف الاضافة ايضا علما كانت او لازم علم فمن ظن صعوبة السؤال وان المخلص في قول الوجودية ان الواجب وجود بحت يندرج فيه تفاصيل الاشياء وكون ذلك الوجود ذات علما حضوريا له فقد فر من المطر ووقع تحت الميزاب ومن الله العصمة في كل باب الثالثة انه يعلم المعدومات والموجودات واحوالهما على التفصيل لا الاجمال فقط واليه اشار بالتعرض للحال واوضحه بقوله ويعلم انه اي المعدوم كيف يكون على اي حال الوجود

فانه دعوى البداهة والضرورة في محل النزاع فلا يسمع منه ان كان جحودا وعنادا التنويه منه

فائدة القرباغي في الحواشي الجديدة منه

الث ربع لبر بهاء الدين منه

اذا اوجده عند تعلق ارادته وقدرته وتكوينه فانه تعالى علم في الازل
عدم العالم في الازل وعلم وجوده فيما لا يزال وفناؤه بعد ذلك
الرابعة انه علمه المتعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى
باق ازلا وابدا لم يلزم فيه بانه يبقى الآن علمه في الازل بانه معدوم لا الجهل
ولا الجمع بين الاعتقادين المتنافيين لشمول علمه الكل من الحالين كما في شرح المقاصد
واليه اشار ببيان شموله في الازل لحالتي العدم والوجود فلا يرد اعتراض
الامام الرازي بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال
فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين
متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه الخامسة ان المعلوم يتميز بالاحوال المختصة به ولا يتوقف
على التميز بالحد والطرف واليه اشار بالتعرض للحال في المقام مع الايماء
الى الجواب بمنع ما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير المتناهي من وجوب كون المعلوم
المتميز ذا حد ونهاية يمتاز به عن غيره فانه انما يكون كذلك ان لو توقف العلم
على التميز بالحد والنهاية وهو ممنوع واكده بقوله ويعلم الموجود في حال وجوده
موجودا كعلمه بوجود العالم وكل فرد منه في حال وجوده ويعلم انه كيف
يكون فناؤه اذا افناه بارادته تعالى اي يعلم في الازل جميع الذوات
وجميع الصفات الدائمة والزائلة باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فان ابداع المبدعات
يمتنع الا من العالم بالموجودات قبل وجودها بانها ستكون وقت كذا
ليقصدها في وقت شاء فيه وبعد وجودها علما جزئيا ايضا ليجعلها
مطابقة لما شاء وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء وبالمعدومات
ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء كما في التعديل واشار الى الثالث بقوله فيه
ويعلم ايضا الشخص القائم في حال قيامه قائما لشمول علمه لجميع المعلومات
لان الموجب للعلم ذاته تعالى وللمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
ونسبة الذات الى الكل سواء فذاته يقتضي كونه عالما بجميع المعلومات
لا بشرط فاذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده فاشار الى كون ذاته
تعالى مقتضيا لعلمه بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها

فيها بخصوصها لان المقتضي للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير تخصص
لشيء اليه عن ان يفتقر في كماله كما في المقاصد من غير ان يتغير علمه بان يزول
او يحدث له علم آخر وفيه اشارات الى ان وجوده تعالى مقارن
لكل زمان وان كان منزها عن الدخول في الزمان فيكون مع كل زمان حاضرا في الحال
والماضي والمستقبل ويعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع لامتناع الجهل
عليه تعالى كما في شرح الصحائف واليه اشار بقوله يعلم القائم في حال قيامه
قائما فاذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده الثانية ان علمه تعالى
لا يتناهى ويحيط بما لا يتناهى وبكل موجود ومعدوم كلي وجزئي من غير تغير
واليه اشار في المقام بتعلقه للمعدوم والموجود مطلقا وقيام الشخص
وقعوده من غير تغير فانه صفة ذات اضافة لم يلزم من تعلقها بالمتغيرات
تغيرها فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد
نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد علمه ان زيدا يدخل الدار غدا فهو
بهذا العلم بعينه يعلم في الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم
كما لا يتكثر بتكثره بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور وانسان ينتقل
الجالس عن يمينه الى يساره كما في المقاصد فالمراد استمرار نفس العلم
دون تعلقه كما ظن فاعترض بانه دعوى بلا دليل وان تغاير المعلومات

ظنه صاحب الصحائف في شرحه منه

يستلزم تغاير العلوم وان المشروط بشيء غير المشروط بغيره وانهما
قد يفترقان فان كل ذلك بحسب التعلق دون العلم بمعنى الصفة الحقيقية
فلا يرد الا على القائل بانه نفس التعلق من المعتزلة الثالثة ان علمه تعالى
صفة حقيقية متعلقة بالمعلوم وهو ضروري والتغير في التعلقات
لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات الحقيقية كما في المعتبة
وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد كما في الصحائف واليه اشار
بقوله من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم فاشار الى الجواب بمنع لزوم التغير
في العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة فان تعلقه بالمتجددات اما بانها
ستوجد او ستعدم اي علمه بوجود كل منها مقيد بالوقت وجوده
وبعدمه كذلك واما بانها وجدت الآن او قبل هذا وكل من
هذين التعلقين متناه متغير بتناهي المتجددات وتغيرها من غير ايجاب

تغير في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته بل يوجب تغير اضافة العلم
وتعلقه بالمعلومات ولا محذور فيه لانه التعلق امر اعتباري الرابعة
انه يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات والمتغيرات من حيث انها
متغيرات بلا لزوم تغير في اصل الصفة بل في اضافتها واليه اشار بقوله
يعلم انه القائم في حال قيامه قائما وانه ما قالت الفلاسفة ان الامتداد
الزماني الذي هو محل التغير والتبدل بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة
حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال وانما التعاقب
باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة
الى الزمانيات الواقعة تحت حيطة الزمان فهو لم يزل عالما بذاته واحواله
وبكل ما يحدث من مخلوقاته على نحو لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا
للواقع فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس
في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائمة حاضرة لله تعالى في اوقاتها
فمهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم اخر بها بل حصلت مكشوفة له
بالعلم الازلي كما لخصه البعض لا يكون مخلصا عما الزمهم كونه تعالى مع كل
زمان حاضر وهو ان يعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع من المتغيرات
من حيث انها متغيرات لامتناع الجهل عليه تعالى كما مر في شرح الصحائف
وفي شرح التعديل ان الله موجود مع كل زمان وقبل كل زمان وبعد كل
زمان وهذا ضروري مع انه مستغن عن الزمان والزمان ليس ظرفه
وبينه بقوله لم يزل ولا يزال عالما بعلمه اي يتعلق علمه لا بالذات
ولا بالحضور بنفس الممكنات والعلم الشامل لجميع الاشياء من الكليات
والجزئيات كما دل الاطلاق صفته القائمة به في الازل لا صور
مجردة غير قائمة بشيء ولا حادث بحدوث الجزئيات لانه يستلزم
عدم كونه عالما في الازل باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاشار الى الجواب بمنع حدوث العلم بالجزئيات
مستندا بانه لو حدث لزم نقصان الصفة في الازل ومخلية الحوادث
والعلم بالوقوع في الازل تبع الوقوع في الماهية وحكاية له وهو تابع
للقدرة فلا يصير ما تعلقها والا لزم التغير عليه عند تحقق الماهية

الماهية وهو عليه محال كما في الصحائف وغيره وفيه اشارات الاولى
رد ما ذهب اليه جمهور الفلاسفة من انه تعالى عالم بالذات لا بعلم وكذا في سائر
الصفات الثانية رد ما ذهب اليه جمهور الفلاسفة من كون علمه
بالممكنات حضوريا فان العلم الحضوري في المشهور عندهم هو المعلوم بعينه
بالذات ومتحد معه في الوجود العيني فيلزم كون علمه بالممكنات حضوريا عين
الممكنات وعدم شموله للمعدومات والمتخيلات وفي شرح العقائد العضدية
ان المعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون
هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى تكون
الصورة العينية بعينها الصورة العلمية وذهب المحققون منهم الى ان
ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة
او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها
الادراك ووجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه امر يناسب ذلك الشيء
بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة
وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك
ولا يفهم من ادراك الشيء سواه والمدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات
المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا فاما ان يكون ماديا
او غير مادي فالاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته
الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة
عنه والثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع
من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك
المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات
كما في شرح المقاصد الثالثة رد ما ذهب اليه بعضهم من كون علمه
بها منطويا في علمه بذاته قال في شرح العقائد العضدية وما بينوا الكيفية
الانطواء الا انهم قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه تعالى بذاته على ما هي عليه
منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدءا لها فيتضمن علمه
بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة
للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر

اشارة الى انه اعم منه ومن الصورة المقدمة
فلا اشكال عند محققيهم
كما في شرح المقاصد
منه

ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال
انه من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله
فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه الرابعة رد ما ذهب اليه
بعضهم من كون علمه صور المجردة غير قائمة بشيء وهي المثل الافلاطونية لظهور
بطلانه ولذا حمل قوله على مدبرات الانواع الخامسة منع كون العلم
نسبة محضة كما ذهب اليه كثير من المتكلمين وتمسك به نفاة علمه بنفسه
من الدهرية ونفاة علمه مطلقا من قدماء الفلاسفة لعدم تحققها خارجا بل هو
صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة والشيء ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير كاف لتحقق هذه النسبة
واليه اشار بقوله والعلم صفة في الازل السادسة ان علمه بعلمه
نفس علمه واليه اشار بقوله عالما بعلمه فلا يلزم التسلسل في علمه بالجميع
المستلزم لعلمه بعلمه كما تمسك به نفاة علمه بالجميع السابعة ان
العلم وكذا سائر الصفات ليس من الامور الاعتبارية مثل الحدوث
والامكان بل من الامور العينية الثابتة في الازل واليه اشار بقوله
والعلم صفة في الازل فلا يرد النقض بمثل الموجود والواجب على تقدير
كون الوجود والوجوب اعتباريا كما ظن الثامنة ان العلم الواحد
يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته واليه اشار بافراد العلم
وتكثر التعلقات بلا نهاية غير مستحيل كما تمسك به نفاة علمه تعالى
بغيره وبالجميع لانها امور اعتبارية لا يستحيل التسلسل فيها فصل
في تحقيق صفة القدرة قال في الفقه الاكبر والله قدير على جميع الممكنات
كما دل الاطلاق والتقييد بالممكنات لما مر من كون القدرة صفة
مؤثرة وفق الارادة وهي لا تتعلق بغير الممكنات وسيشير اليه
لا كقدرتنا لان قدرته تعالى شاملة للممكنات وغير متناهية بمعنى
انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا
من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها
بحسب القوة والامكان والمقتضي للقادرية هو الذات والمصحح
للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما بخلاف قدرة المخلوقات

المخلوقات وفي كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل لا يفترق عن الموجب افتراقا ظاهرا فان الموجب
هو الذي يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيته وعدم الصدور غير ممكن
لكن هو بحيث اذا لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي صدق
الطرفين فيتحقق صدق هذه وان امتنع عدم المشية فالمبحوث عنه
انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل ويصح منه الترك بالنظر الى نفس
القدرة فلا ينافي ذلك وجوب الفعل مع انضمام الارادة كما في
شرح المقاصد فاشار الامام الى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات
بمعنى صحة الفعل والترك وعدم انفكاكها عن الذات والرد
على المخالفين بقوله لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته الثالثة انها
والقدرة صفته في الازل اي صفته الحقيقية التي لا تنفك عن ذات
واجب الوجود وفيه اشارات الاولى ان القدرة بمعنى
صفة ازلية تؤثر وفق الارادة في احد طرفي المقدورات
من الفعل والترك في جميع الممكنات لا بمعنى القادرية التي هي
من الاحوال ولا المختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة واليه اشار
باطلاق القدرة وبيان كونها صفة ازلية الثانية انه تعالى
قادر مختار يفعل في وقت ويترك في آخر بحسب ارادته لا موجب
بالذات واليه اشار بقوله لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته واختاره
عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجوه الاول انه تعالى صانع قديم
يستند اليه الحوادث وفاقا وكل من هذا شانه فهو قادر مختار
يفعل في وقت بحسب ارادته ويترك في آخر كذلك سواء كان
استنادها بواسطة اولا لما ثبت من امتناع تعاقب الحوادث
وجزئيات الحركات الى ما لا نهاية له كما مر فلا يرد ان استنادها اليه
تعالى بواسطة حركات متعاقبة معدة للحوادث في وقتها فاستنادها
اليه بالايجاب الثاني انه لو كان موجبا مع انه صانع لكان العالم
لازما له لان اثر الموجب كذلك فيجوز ارتفاعه مستلزما لارتفاع
الواجب لان ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع

الواجب تعالى ممتنع فلا يكون العالم اثرا لازما له فلا يكون موجبا والايجاب
لو ثبت يكون علة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على غيره اصلا اتفاقا فيلزمه
المعلول فلا يرد ان اثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط او وجود مانع
الثالث ان الفلك بسيط على راي القائلين بالايجاب فاختصاص
بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقية واختصاص الكواكب في بعض
موضع منه دون الاخر لا يكون مستندا الى طبيعة الفلك لبساطته
فيكون مستندا الى صانع قادر مختار حكيم وكذا اختلاف الاعضاء
في الحيوان وتخصيص كل جزء بعضو وبصورة دون اخرى لا يمكن ان يستند
الى غير المختار القادر كما في شرح التهذيب للفاضل اليزدي الرابع انه
لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم
وان توقف وجوده يلزم اجتماع حوادث لا نهاية لها وهو محال
وان توقف على عدمه فيلزم حوادث لا اول لها وهو باطل لان جملة
الحوادث الى الطوفان اذا انطبقت بما مضى الى يومنا هذا فان لم يوجد
في الثاني ما ليس بازائه شيء في الاول تساوى الزائد والناقص
وان وجد فقد انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بمتناه فيكون
متناهيا فلا يكون العالم صادرا بالايجاب كما في المصباح للبيضاوي
الثالثة الرد على الفلاسفة المنكرين لكونه تعالى قادرا مختارا
القائلين بانه تعالى موجب بالذات اي يجب ان يصدر عنه الفعل
متمسكين فيه بوجوه الاول ان تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل
وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع الثاني ان تعلق القدرة
والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فيتسلسل الحوادث
الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب اثره لامتناع
التخلف فيكون موجبا لان ذلك معناه والا امتنع صدوره به
الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم وهو لا يصلح
مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذا الوجود كما في المقاصد وهذه
عمدة ادلتهم وستاتي اجوبتها في اشارات الامام الخامس ان
الواجب عالم بكل المعلومات وخلاف ما علم محال فمعلوم الوجود واجب

واجب ومعلوم العدم ممتنع وذلك يقتضي كونه موجبا واجيب بان
العلم بالوقوع تابع للوقوع في الماهية وهو تابع للقدرة فلا يكون
مانعا لها السادس انه لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون الفعل اولى به
من الترك او لا فان كان يكون حصوله كمالا له فيكون في ذاته ناقصا
مستكملا به وان لم يكن كان عبثا وهو غير جائز على القادر الحكيم واجيب
بان القاصد قد يقصد الى الشيء لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكماله به
فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى اولى الطرفين لا بالنسبة اليه
بل في نفس الامر لضرورة احد الطرفين اذ لا بد ان يفعل او يترك
وحينئذ يكون اختيار الاولى عين الحكمة والكمال فحينئذ لو اريد به
الاولوية بالمعنى الاول فلا نسلم انه لو لم يكن اولى لكان عبثا بل يكون
اولى بالمعنى الثاني وان اريد الثاني فلا نسلم انه لو كان اولى لكان
مستكملا كما في الصحائف السابع ان مؤثرية الواجب ان كان لذاته
او لصفة قديمة دام المؤثرية بدوامه واذا وجب المؤثرية بدوامه
كان موجبا لا مختارا وان كان لصفة حادثة عاد الكلام في ان مؤثريته
فيها اما لذاته او لصفة قديمة او حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية
او التسلسل والثاني باطل فتعين الاول واجيب بانه لم لا يجوز
ان يكون المؤثرية لصفة قديمة وهي الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية
اذ الارادة قد سبق على التاثير الثامن ان القدرة على الاثر
بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده
فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل
واجيب بانها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني
الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه كما في شرح التجريد التاسع
انه لو كان قادرا مختارا فاما ان يكون مخلوقه في الازل ممكنا او لا
ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا لجاز وقوعه
في الازل وذلك محال لان فعل القادر يمتنع ان يكون ازليا واما الثاني
فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال يلزم انقلاب
الشيء من الامتناع الى الامكان وهو محال واجيب بانه لا يلزم من كونه ممكنا

في الازل لمجيب الذات جواز وقوعه وانما يلزم ذلك انه لو لم يكن ممتنعا بالغير
والامر كذلك لكونه فاعلا قادرا يتوقف ايجاده على ارادته وتخصيصه
بوقت وقوعه كما في شرح المقاصد واشار الى الاستدلال على كون قدرته تعالى شاملة
لجميع الممكنات لا مختصة ببعضها كما زعمه المعتزلة وقال في الفقه الابسط
ويقال للقدري الثاني في شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بطريق المعارضة
والالزام على الوجه الكلي الاقرب للالتزام ارايت اي اخبرني فان العرب
اخرجت الكلمة عن معناها بالكلية واستعملتها في ذلك كما قال ابو الحسن
الاخفش كما في البحر انه لو شاء الله ان يخلق ويوجد الخلق من ذوي العقول
كلهم حال كونهم مطيعين ممتثلين لاوامره منتهين عن نواهيه
مثل اطاعة الملائكة حيث لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون هل كان قادرا على ذلك فانه قال لا كان قادرا عليه فقد
نسب اليه العجز والنقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصف الله بغير ما
وصف به نفسه من كمال قدرته وشمولها لجميع الممكنات لقوله تعالى
وهو القاهر فوق عباده حيث دل على الفوقية بالقهر والقدرة
على جميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات
والذوات والصفات كلها وكونها مقهورة تحت قهر الله
مسخرة بتسخيره وقوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم
عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم حيث دل على كونه تعالى قادرا على
ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة وهو نوع من الدلائل
الدالة على كمال قدرته تعالى كما في التفسير الكبير وان قال قادر على
ايجاد الخلق كلهم مطيعين يقال له في الزامه في الوجه الجزئي لكونه اظهر
في الالزام وادفع لاحتمال التخصيص والتاويل في الكلام ارايت لو شاء الله
اي تعلق مشيئته الازلية ان يكون ابليس بان يجعل في افعاله واختياره
مطيعا لله في جميع اوامره مثل جبريل في الطاعة لجميع ما يؤمر من الله
تعالى مع تعلق علمه تعالى بعدم ايمانه اما كان الله على ذلك قادرا صحيحا
منه ذلك الفعل وتركه بمقدوريته وامكانه في نفسه فان قال لا
كان قادرا على ان يوجده كذلك فقد ترك قوله ورجع عن اعترافه

قال العلامة الفناري في شرح تلخيص الجامع الكبير يقدم الكلية لوجهين الاول ان الكليات اقرب الى صريح العقل فيقدم بها افيد في تصحيح الجزئيات الثاني انه يقدم بها ليفيد الاجمال اولا والتفصيل ثانيا فهو اوكد وامكن واقوى واتين منه

اعترافه بقدرته تعالى على ايجاد الخلق كلهم مطيعين خوفا من شناعة الالزام
ووصفه تعالى بغير صفته من كمال قدرته ونفاذ قهره وتسخيره
فعاد في الضلال المستلزم للتعجيز ونسبة النقص اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فاشار الى الرد على المعتزلة المخالفين في شمول قدرته تعالى على ابلغ وجه
واكده فمنهم عباد واتباعه القائلون بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع
لاستحالة وقوعه واجيب بان مثل هذه الاستحالة لا تنافي المقدورية
لكونه امتناعا بالغير واليه اشار بقوله لو شاء الله ان يكون ابليس
مثل جبريل في الطاعة اما كان قادرا ومنهم ابو القاسم الكعبي واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك الجوهر الى حيز
وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان متمسكين بان فعل العبد
اما لتواضع او عبث او سفه بخلاف فعل الرب واجيب بمنع الحصر
لكثير من المصالح الدنيوية ولو سلم فالمقدور في نفسه حركات
وسكنات تلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد وداعية
وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والظلم وسائر القبائح
متمسكين بانه لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدورها عنه واللازم
باطل لافضائه الى السفه ان كان مع العلم بقبحه والجهل ان لم يكن واجيب
بان القدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرا الى وجود
الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم الجبائي واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد متمسكين بانه لو صح
مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه
بكل منهما عند تعلق الارادة لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة
والداعي وامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد واجيب بانه انما يتم
خلوص القدرة والداعي لو لم يكن تعلق القدرة والارادة للاخر مانعا
ولو سلم فيجوز ان يكون وقوعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال كما في
شرحي المقاصد والمواقف والى دفع ذلك اشار بالمقابسة وفيه
اشارات الاولى ان القدرة صفة تتعلق وفق الارادة

فهي تتبع للارادة لا العلم فقط كما زعمه بعض المعتزلة كما في المواقف واليه اشار
بترتيب القدرة على المشية في قوله لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين
هل كان قادرا الثانية انها تشمل المعدومات ومعنى القدرة على العدم
انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لا انه شاء فعل العدم كما في المقاصد
فيندفع ما تمسك به الفلاسفة ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها
الى العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذا الوجود
واليه اشار بتعليق القدرة على اشتراط المشية في قوله المذكور الثالثة
انه يجوز ان يكون المرجح الذي يتوقف عليه القدرة تعلق الارادة لذاتها
كما في المقاصد فيندفع ما تمسكوا به ان تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح
تسلسل والا انسد باب اثبات الصانع واليه اشار ايضا بقوله
لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادرا الرابعة ان
القدرة والارادة يجوز ان يتعلق في الازل بايجاد شيء فيما لا يزال
او يحدث تعلقهما لذاتهما كما في المقاصد فيندفع ما تمسكوا به من لزوم
قدم العالم على الاول والتسلسل في الحوادث على الثاني واليه اشار
في الالزام بقوله لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة
هل كان قادرا وفي الاستدلال بقوله هو القادر على ان يبعث عليكم
عذابا حيث اشار الى جواز تعلق المشية والقدرة بكونهم مطيعين
قبل الخلق وجواز تعلقهما ببعث العذاب بعده اذ لو تعلقا قبله لوقع
وسيأتي تحقيقه الخامسة انه استجماع جميع ما لا بد منه وان
اوجب الاثر الا انه وجوب من القادر فلا ينافي الاختيار بل يحققه
بخلاف الوجوب من الموجب فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك
كما في المقاصد فيندفع ما تمسكوا به ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه
وجب اثره لامتناع التخلف فيكون موجبا لان ذلك معناه والا
امتنع صدوره به واليه اشار بما ذكر حيث اشار الى ثبوت قدرته
تعالى عليه وعدم وجوب ذلك الاثر لعدم تعلق مشيته وتكوينه

فصل في تحقيق صفة الارادة

قال في الفقه الابسط والله شاء
بالمشية العامة للخير والشر كما بينه بقوله شاء للمؤمنين الايمان

الايمان ولاهل الخير الذي خلقه فيهم ووفقهم لاختياره وشاء
للكافرين الكفر وللعاصين المعصية الذين خلقهما فيهما عدلا ومجازاة
على سوء اختيارهما وفيه اشارات الاولى ان الارادة والمشية
مترادفان كما دل البيان واختاره عامة المتكلمين وخالف فيه الكرامية
وفرقوا بينهما بان المشية صفة واحدة ازلية لله تعالى والارادة
حادثة في ذاته متعددة على عدد المرادات تحدث كل ارادة منها
قبل حدوث المراد ويعقبها المراد كما في الاعتماد وشرح المقاصد
وهو باطل كما مر ومخالف للعرف واللغة الثانية ان معنى
المشية واضح عند العقل واليه اشار بالسوق مساق الامر المسلم
الثبوت اذ كل واحد منا يعلم انه قبل ان يصدر منه فعل او ترك
يظهر فيه حالة ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الاخر والاختيار قريب
منها وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخر دون المشية الثالثة
الرد على من زعم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية لان العطشان المخير
بين قدحين متساويين لا بد له من ميل الى احدهما مع عدم هذه الداعية
لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة ولان الداعية سابقة
على الارادة لانه اذا حصل علم او ظن بكون الفعل زائدا في المصلحة
حصل بعد ذلك ميل اليه كما في شرح المقاصد واليه اشار باطلاق قوله
شاء بالمشية قال في التعديل علم ان الارادة قد فسرت بالداعية
اي الاولوية في نفس الامر او في اعتقاد الفاعل وهذا غير صحيح لاشتراط
الارادة دون الداعية لان المختار قد يفعل ما هو مساو او مرجوح
في نفس الامر وما ليس باولى في اعتقاده كالهارب والعطشان
ولا يقال انا لا نترك الحكم البديهي وهو ان الرجحان بلا مرجح محال بهذا المثال
الذي لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم به لانا لا نثبت به الرجحان
بلا مرجح بل نثبت به انه لا احتياج للترجيح الى كونه اولى في اعتقاده
والاولوية في نفس الامر بلا اعتقاد الفاعل كيف تصير داعية الى الفعل
الاختياري فان الفاعل قد يفعل ما تركه اولى في نفس الامر فالمختار قد يفعل
بالداعية وقد لا بل بنفس الارادة والمحبة الرابعة انه تعالى

رد لما ذكره النصير الطوسي في التجريد
على المتكلمين
منه

رضا ای حصص الاشياء بالوقوع في وقت بصفة الارادة والمشية
اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فانه يشاء من غيرها من الصفات لا يصلح
لذلك واليه اشار بقوله شاء بالمشية وما يقال ان العلم بالمصلحة صالح
لذلك ممنوع اذ قد يكون المصلحة في الفعل او الترك منتفية كما
في صورة القدحين والرغيفين والطريقين وما يقال ان كان نسبة
الارادة الى الضدين والاوقات على التسوية كالقدرة فهي لا تصلح
ايضا لذلك والا يلزم الايجاب وينتفي الاختيار فقد اجيب
بان من شان المختار ترجيح احد المثلين وبين وان تساوي نسبة
تعلق ارادته ورد بلزوم الترجح بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة
واجيب بانه يترجح بمجرد ذاته لا من غير ثبوت تعلق اخر هناك
وقد يجاب بان التعلق امر اعتباري لا حاجة الى المرجح على انه يجوز
ان يكون المرجح هو التعلق الاخر للارادة ولا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار والتحقيق ان لمشايخنا فيه طريقين احدهما القول
بقدم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما قدم
الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد
في زمان الوجود تعلق الارادة الازلية المعبر عنه بالاختيار وهو
اما حال كما ذهب اليه الباقلاني وامام الحرمين في احد قوليه واختاره
صاحب التوضيح او نسبة عقلية معدومة متجددة كما اختاره الجمهور
ولا يلزم له اختيار اخر ولا داع اذ من شان المختار ان يتعلق ارادته
متى كان من غير تعليل بالداعي كما مر في الامثلة ولئن لزم فالتسلسل
في الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثاني لا متجدد في زمان الوجود
بل الارادة واختيار قديمان ومن شان طبيعة الاختيار المقارن
للتكوين الازلي ان يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي كما ان
طبيعة الايجاب يقتضي نجاة الوجود من غير تعليل به واما تعين الوقت
فاما اتفاقي لان طبيعة الاختيار يستدعي جواز تعينه من غير تعليل
واما لان التعلق الازلي عينه فعلى الاول ليس موقوفا عليه وعلى الثاني
ليس امرا موجودا كما في فصول البدائع وقد يجاب باختيار الشق الثاني

بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ورد بانه
انما يصح في المختار بمعنى الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل دون ما نحن فيه
وهو الذي يصح منه الايجاد والترك فانه تعلق الارادة باحد الضدين
اذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الاخر واجيب بان القادر هو الذي
يصح منه الايجاد والترك نظرا الى نفس القدرة ولا ينافيها اللزوم
بحسب انضمام الارادة فحيثما يتحقق المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى
بها فيتبعه ارادة فعله وحيثما يتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها
فيتبعه ارادة تركه وما يقال ان الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم
بها ان كان واجبا يلزم الايجاب ايضا والا فلا بد له من مرجح اخر وهكذا
فيتسلسل فقد اجيب بانه ليس القادر عبارة عن الذي يتصور منه
اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجري مجرى الجمع بين
الضدين بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا
عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة وهذا المعنى
متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا ايجاب وقد يجاب باختيار
الشق الثاني وهو ان الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا ينتهي الى حد الوجوب
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الايجاب ورد بان رجحان احد الطرفين
على الاخر لما كان حال التساوي ممتنعا فعندما صار مرجوحا اولى
بالامتناع فيكون الطرف الاخر واجبا لا راجحا اذ لا خروج عن طرفي
النقيض وبان الطرف الاخر لا يكون حينئذ ممتنعا بل ممكنا فلنفرض
مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح اخرى فاختصاص
احد الوقتين بحصول احدهما والاخر بالاخر ان لم يتوقف على مرجح اخر
فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وان توقف عليه لم يكن ما فرضناه
مرجحا تاما على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء الى حد
الوجوب او التسلسل قال الامام الرازي وهذا الكلام قاطع لا رجاء
في دفعه واجيب بانه لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال التساوي بهما
واجبا وممتنعا وانه باطل قطعا وبانه لم لا يجوز ان يتحقق المصلحة
في الفعل في وقت معين دون غيره من الاوقات فيترجح وجوده

في ذلك الوقت على عدمه ويجوز ان ينتهي الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة
للاخرى ولا يلزم منه سوى رجحان كل منهما في الوجود العلمي على وجود الاخر
في الخارج بل على ايجادها فلا يرد ان تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا
فلا بد لها من مرجح اخر وهكذا فيتسلسل كما في شرح النونية للخيالي
الخاتمة الرد على من زعم ان الارادة ليست صفة زائدة وتفصيل
المقام وايضاح المرام ان جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على
كونه تعالى مريدا لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فجعلها بعضهم وجودية
وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة منهما اما القائلون بوجوديتها فمنهم
من قال انها عين الذات وهو قول ضرار من المعتزلة ومنهم من جعلها
صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والاشعرية والجبائية
والكرامية ومنهم من قال انها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد وهو قول ابي الحسين البصري من المعتزلة ومنهم من قال انها
في افعاله تعالى علمه بها وفي افعال الغير الامر بها وهو قول الكعبي منهم واما
القائلون بكونها عدمية قالوا انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره
وهو قول النجارية واما من جعلها مركبة قال انها علمه تعالى بما يصدر منه
مع عدم كون الصادر منافيا له وهو قول الفلاسفة فعلم من ذلك
ان الاتفاق ليس الا في اللفظ كما في الصحائف وغيره ثم اختلف القائلون
بكونها زائدة فقال اهل السنة انها قديمة وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذات الله تعالى وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم وعبد الجبار
من المعتزلة انها حادثة موجودة لا في محل وقول ضرار فاسد لما مر ان
صفاته تعالى لا يجوز ان تكون عين ذاته وكذا قول من فسرها بالعلم لانها
مترتبة على العلم فتكون غيره وكذا قول النجارية لان الجماد والنائم غير مغلوب
ولا مستكره مع عدم الارادة وكذا قول الكرامية لامتناع قيام الحوادث
بذات الله كما مر وكذا قول ابي علي ومن تبعه من المعتزلة لان قيام صفة الشيء
بنفسها محال بالضرورة فثبت انها صفة وجودية ذات اضافة قائمة
به تعالى لانه مختار كما مر والفعل الاختياري لا يتحقق بدون الارادة وزائدة
على الذات لما مر وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وشاملة

وشاملة لجميع الكائنات غير شاملة لما لا يكون كما اشار اليه بقوله فيه
وامر الكافرين بالاسلام وكلفهم بان يختاروه ويصرفوا استطاعتهم
وقدرتهم اليه وشاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا ضلالا من غير
ان يجبرهم عليه بانه تعالى قدر بالمشيئة وشاء بعلم شامل لما يختارون
فمشيئته تعالى متعلقة بذلك على حسب ما يكون من اختيارهم كما سيأتي
بيانه وسبقت مشيئته الشاملة لجميع الكائنات بمعنى ترجيح طرف
طرف من المقدورات وتخصيصه باحد الاوقات امره وتكليفه
لهم بالايمان لامكانه في نفسه وشمول استطاعتهم له كما سيصرح به
وفيه اشارات الاولى بيان شمول المشيئة للكائنات واليه
اشار بقوله شاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا لعدم الفاصل
وصرح به في قوله شاء للمؤمنين الايمان وشاء للكافرين الكفر واستدل
عليه بوجوه الاول انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه
مريد له وشاء بالضرورة الثاني انه قد ثبت كون جميع الممكنات
مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها
المخصوصة من مخصص وهو الارادة كما في المقاصد الثالث ان المقدورات
متساوية في المقدورية لاشتراكها في علة المقدورية وهي الامكان
والمقتضي لكونه قادرا على المقدورات ونسبة ذاته في اقتضاء
القادرية الى الكل سواء كما في الصحائف الثانية بيان عدم
شمولها لما لا يكون واليه اشار بتخصيص المشيئة بكفر الكافرين الهالكين
عليه دون ايمانهم وتخصيص كل فريق بما شاء لهم فانه تعالى علم من الكافر
مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه ممتنع الوقوع بالنظر اليه وان كان
ممكنا في نفسه مقدورا للعبد بالنظر اليه لامتناع ان ينقلب العلم
جهلا والله تعالى عالم بامتناع وقوعه والعالم بامتناع الشيء لا يريده
بالضرورة ولانه تعالى لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا
فيلزم العجز عن تحقيق المراد كما في شرح المقاصد الثالثة ان
المشيئة تتوقف على العلم واليه اشار بقوله وشاء بعلم ولا امتناع
في توقف صفة على صفة اخرى تنشأ من الذات كالارادة

تتوقف على العلم والعلم على الحياة كما في الصحائف الرابعة ان
التقدير بمعنى التخصيص فهو نتيجة الارادة كما في التعديل واليه اشار
بقوله قدر بالمشية وجوز في التعديل بمعونة نتيجة الحكمة الخامسة
بيان عدم الجبر في تعلق المشية والتقدير بكفرهم لكون التقدير
متوقفا على المشية وهي على العلم المتعلق بالمعلوم الاختياري على ما هو
عليه فان العلم تابع للمعلوم في الماهية غايته عدم وقوع خلافه
وانسياق اختيارهم اليه كما سيأتي بيانه واليه اشار بقوله
وشاء لعلم السادسة الرد على المعتزلة النافين لشمولها
الذاهبين الى انه تعالى مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من
اثبتها وفي افعال العباد يريد وقوع الواجب ويكره تركه وفي الحرام
بعكسه ويريد وقوع المندوب ولا يكره تركه وفي المكروه بعكسه
واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
كما في شرح المواقف متمسكين فيه بوجوه الوجه الاول انه تعالى لو كان
مريدا لكفر الكافر وقدامه بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد سفها
تعالى الله عن ذلك واشار الى الجواب بالمنع فيما رواه ابو عبد الله
الضيمري وابو محمد الحارثي وعلاء الدين عبد القادر القرشي وصارم الدين
المصري في كتب المناقب انه قال في رواية محمد والامر امران
امر الكينونة بالامر النفسي المتعلق بالاشياء المعلومة عند ارادة ايجادها
كما اختاره بعض مشايخنا اذا امر شيئا كان ووجد عقيب تعلقه
بلا تعذر ولا تراخ وامر الوحي وهو الامر التكليفي وهو ليس من ارادته
وليس ارادته ناشئة من امره ولازمة له فاشار الى منع استلزامه
للارادة ومنع ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك
لو كان فائدة الامر منحصرا في الايقاع المأمور به وهو ممنوع فبينه
بسند متين وبرهان مبين اشار اليه بقوله وتصديق ذلك
اي برهانه المصدق له قول ابرهيم لابنه اسمعيل على الصحيح كما في شرح التحرير
وغيره اني ارى في المنام بالقاء ملك في حال مشاهدة الروح
وعليه امر الله تعالى على الحقيقة كما دل قوله ما تؤمر اني اذبحك اي امرت

اختاره فخر الاسلام البزدوي
وشمس الائمة السرخسي وهو
مذهب الاشعري
والامر التكويني

امرت بذلك فانظر ماذا ترى اي كيف رأيك فيه للامضاء
او التوقف وهو امتحان منه وتعرف لحاله في الطاعة والا فالمضاء الامر
متحقق قال يا ابت افعل ما تؤمر اي ما امرت به فالمضارع للحال
على معنى المأمور به الآن كما في التيسير او للاستمرار لتكرر الرؤيا كما في البيضاوي
ستجدني ان شاء الله صبري على الذبح من الصابرين عليه ولم يقل
ستجدني صابرا امر غير ان شاء الله ولو استلزم الامر الارادة لما كان
للاستثناء موقع فان امر ابرهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه
لابنه فلو كان الامر بالذبح مستلزما للارادة من ابرهيم كان الصبر من ابنه
مرادا ايضا بدلالة الامر فلا يبقى للتعليقة بالمشية والارادة وجه فكان
ذلك الذي رآه وعلمه امره تعالى والحال انه لم يكن من ارادته تعالى في ذلك الامر
ذبحه ابنه ولذا فداه بذبح عظيم قال الامام ابو منصور الماتريدي فيه دلالة
على انه ليس كل مأمور بامر من الله شاء الله ان يفعل ما امره به حيث اخبر انه
سيجده من الصابرين ان شاء الله وقد كان ابرهيم مأمورا بذبح ولده
فاذا امر هو بالذبح فقدام الولد بان يصبر عليه ثم اخبر انه سيصبر ان شاء الله
فدل على ما ذكرنا فهو حجة لنا على المعتزلة كما في التيسير والتفسير الكبير وفيه
اشارات الاولى ان الاستدلال المشهور بين المتكلمين بان الممتحن
لعبده هل يطيعه وكذا المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه
الفعل وكذا الملجئ الى الامر قد يامر ولا يريد الفعل المأمور به بل يريد خلافه
ولا يعد سفها ليس بذلك ولذا عدل عنه اشارة الى ورود المنع عليه
بان من ان الموجود فيه مجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقته وما قيل عليه
انه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة
فانها لا تتعلق بها اصلا فهو كلام على السند مع ان العاقل اذا علم ترتب
الفائدة على صورة الامر لا حاجة الى حقيقة الامر والطلب وانه لو لم يفهم
من مخالفة امره انه خالف ما هو يريده لم يعذر في ضربه اذ لا وجه له حين
العمل وفق ارادته الثانية حقية الرؤيا الصادقة مطلقا
من الانبياء وغيرهم اذ لا فصل وهو مذهب محققي اهل السنة صرح به
في كتبه الامام ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفراييني

والامام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي صرح به في تفسيره الكبير وغيره
وصرح البيضاوي في تفسير سورة الملائكة بانها بالقاء الملك وخالف فيه
المعتزلة وبعض الاشاعرة متمسكين بفقدان شرائط الادراك حال النوم
وبكونه ضد الادراك فلا يجامعه واجيب بانها عادية والرؤيا نوع ادراك
للروح فيجوز ان يحصل فيه بدونها وقد دل على ثبوتها الايات والاحاديث
المشهورات فانها رويت عن ثلثة عشر صحابيا رواها العباس
ابن عبد المطلب وابنه عبد الله وابن عمر وعبد الله بن عمرو وابن مسعود
وانس وابو هريرة وابو الدرداء وابو قتادة وابو سعيد الخدري وابو رزين
العقيلي وحذيفة بن اسيد وعوف بن مالك وروي عنهم باكثر
من اربعين طريقا رواه احمد بن حنبل ومسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه
وابن ابي شيبة وابن حبان عن ابن عباس والطبراني عن حذيفة بن اسيد
عنه عليه السلام انه قال ايها الناس انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا
الصالحة يراها المسلم او ترى له ورواه مالك واحمد والبخاري ومسلم
والترمذي والنسائي وابن ماجه وابو عوانة وابن خزيمة عن انس
والبخاري عن ابي هريرة والبيهقي عن ابي الدرداء والبخاري عن ابي سعيد الخدري
واحمد ومسلم عن ابن عمر وابي هريرة والبيهقي عن ابن عمرو بن العاص وابي قتادة
واحمد والترمذي وابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي رزين العقيلي وابن ماجه
والطبراني عن عوف بن مالك وابن عباس بروايتهم عن رسول الله
عليه الصلوة والسلام انه قال الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة
واربعين جزءا من النبوة ورواه احمد وابن ماجه عن ابن عمر رض واحمد
والطبراني عن ابن عباس والطبراني عن ابن مسعود وابن ماجه وابن ابي شيبة
عن ابي سعيد الخدري بروايتهم عنه عليه السلام انه قال الرؤيا الصالحة جزء
من سبعين جزءا من النبوة ورواه الطبراني والحكيم الترمذي عن العباس
ابن عبد المطلب عنه عليه الصلوة والسلام انه قال رؤيا المؤمن الصالح
بشرى من الله وهي جزء من خمسين جزءا من النبوة وروى ابن النجار
عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال الرؤيا الصالحة جزء من خمسة وعشرين
جزءا من النبوة والظاهر ان جزئيتها من النبوة ليست على الحقيقة بل المراد

المراد ان الرؤيا الصالحة كالجزء من النبوة في التبشير وحقيقة الاشارة كما كشف عنه
قوله عليه السلام لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة فهو تشبيه بليغ
بحذف اداته دال على ان كيفية تبشيرها تختلف بحسب اختلاف حال
الرائين قوة وضعفا كما صرح به القاضي الطبري ورد على ابن الاثير تخصيصه
برؤيا النبي وحمل على المدة التي اوحي فيها في النوم وهي نصف سنة
لمنع الاحاديث الاخر الثالثة ان الرؤيا نوع مشاهدة للروح
قد ثبت بها الشيء بحقيقته كما في التعديل واليه اشار برؤيا ابرهيم عليه السلام

في مبحث الروح منه

ما يدل على الامر بالذبح وانه لم يأول وباشره قال الامام ابو منصور الماتريدي
في التأويلات ان الرؤيا قد تخرج على عين ما رأى وقد تخرج على غيره فقد رأى
يوسف عليه السلام سجود الكواكب على الاخوة والسجود على عينه وهو
كرؤية ابرهيم عليه السلام في المنام ذبح الولد فخرج الولد على الكبش والذبح
على عينه كما في التيسير وصرح في الكفاية والاعتماد بان الرائي هو الروح
وان الرؤيا نوع مشاهدة له فلا تختلف عنه بالنوم كاليقظة وقال الامام
الرازي في تفسير سورة يوسف في قوله تعالى وعلمتني من تأويل الاحاديث
ان القران والبرهان يدلان على حقية التعبير اما القران فهو هذه الاية واما البرهان
فهو انه قد ثبت انه سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها
الصعود الى عالم الافلاك ومطالعة اللوح المحفوظ والمانع لها من ذلك
اشتغالها بتدبير البدن ففي وقت النوم يقل هذا التشاغل فتقوى
على هذه المطالعة فاذا وقفت الروح على حالة من الاحوال تركت اثارا
مخصوصة مناسبة لذلك الادراكات العقلية فهذا كلام مجمل
وتفصيله مذكور في العلوم العقلية والشرعية مؤكدة له عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال الرؤيا ثلاثة رؤيا تحدث به الرجل نفسه
ورؤيا تحدث به الشيطان ورؤيا حق وهذا التقسيم صحيح في العلوم
العقلية وقال عليه السلام رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة واما قول الجمهور ان النوم مضاد للعلم وسائر الادراكات
فانه حال يعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة
المتصاعدة بحيث يقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا كما صرح به

فالمراد انه لا يثبت فيه علم بشيء ولا حكم للغفلة التامة فيها دون الانبياء
ولذا قالوا بثبوت النبوة لبعضهم بالوحي في المنام ايضا ولما ورد عليهم
الرؤيا قالوا انه خيال باطل اي لا تحقق لما رئي فيه من المثال بل هو خيال
بلا حقيقة له في الخارج فلذا يرى غير المتمثل كالعلم والاسلام متمثلا فلا يثبت
به الحكم والعلم بشيء لكنه لا ينافي كونها امارة لبعض الاشياء كما نطق به
الكتاب والسنة ولذا يحتاج الى التعبير ولعل المراد بما في المواقف
ان الرؤيا خيال باطل والا فظاهره مخالف للنصوص مشكل وفي التهذيب
مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها الحاكمة بها وعليها ولها السمع والابصار
وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة وآفتها آفة له وما يمتنع
ارتسامه في المجرد كثير ما يتخيل والقول بانها لا تدرك الجزئيات بالذات
بل بالآلات يدفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند
فقد الآلات والشريعة بخلافه الوجه الثاني انه لو كان الكفر مرادا لله تعالى
لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله فيكون طاعة مثابا به وانه باطل
بالضرورة الدينية كما في المواقف واشار الى جوابه بالمنع فيما قال
في الفقه الابسط ومن عمل بمشية الله وطاعته وبما امر به من الطاعات
فقد عمل برضاه وعدله ومن عمل بمشية الله وبغير ما امر به من المعاصي
فلم يعمل برضاه لكن عمل معصية ومعصيته غير رضاه فاشار الى منع كون
الاتيان بالمراد مطلقا طاعة مستندا بان الطاعة موافقة الامر والامر
غير الارادة كما مر والطاعة تدور مع الامر علمت الارادة او لم تعلم
والى اشار بعطف ما امر به على الطاعة على طريق التفسير فان الفعل لو وقع
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته لا يعد منه طاعة له
كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولذا يقال عرفا فلان مطاع الامر
ولا يقال مطاع الارادة وبينه بقوله ويعذب الله العباد العاصين الذين
تعلق مشيته بتعذيبهم على ما لا يرضى من المعاصي لانه يعذبهم
على الكفر حتما كما ثبت عقلا ونقلا والمعاصي معلقا بمشيته فيعذب
من شاء تحقيقا للوعيد والعدل ويغفر لمن شاء تحقيقا للعفو والفضل
كما ثبت نقلا ولا يرضى به اي بذلك من الكفر والمعاصي ولكن يرضى

ان يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة التي امروا بها ومخالفتهم
لامره تعالى واخذهم بالمعصية التي نهوا عنها ومخالفتهم لنهيه تعالى بصرفهم
الاستطاعة والقدرة الى المعصية ويعذبهم على ما ثبت اي تخصص
لهم لانه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاءها لهم اي خصصها وقدرها عليهم
بعلمه في الازل بانهم يختارونها فيما لا يزال وفيه اشارات الاولى
ان الارادة لا تستلزم الرضا وكذا المحبة والى اشار بقوله ومن عمل
بمشية الله وبغير ما امر به فلم يعمل برضاه فانه تدرك الاعتراض على الشيء
لارادة وقوعه والمحبة استجادة والارادة اعم كما اختاره عامة اهل السنة
ودل عليه النصوص القرآنية وخالف فيه بعض الاشاعرة ونسب الى الاشعري
ايضا قال امام الحرمين في الارشاد انه من حقق لم يكع عن تهويل المعتزلة
وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر
ويرضاه كفرا معاقبا عليه وقال الآمدي في الابكار ذهب الجمهور منا
الى ان المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد واجابوا عن قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر بجوابين احدهما انه لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه
وثانيهما ان المراد بالعباد من وفق للايمان كما اشير اليه بالاضافة وهو
خلاف النصوص قال الله تعالى والله لا يحب الفساد وقال انه لا يحب
المعتدين وان كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب
مخالفة النهي ولو فرض متعلقه محبوبا كما في المبادرة الثانية
ان مقارنته للارادة له في بعض الصور اتفاقي والى اشار بقوله ومن عمل
بمشية الله وطاعته وبما امر به فقد عمل برضاه قال الامام ابن الهمام
قد يتعلق الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده فيتفارق الارادة المحبة
في متعلقها اتفاقا لا لزوما فعن هذا وللغفلة ظن اللزوم وهو بعيد
عن التامل فكثيرا ما نجد الانسان من نفسه ارادة ما يكره وجوده
لامر ما ولو فرض ان ذلك المصلحة اجتهاد كارادة الكي تداويا لم يخرجه
عن كونه مكروها في نفسه وكذا الآمر يريد وجود ما يحبه وهو وان كان
لضرر يلزم وجوده لا يخرجه عن كونه محبوبا في نفسه وانما يستلزم
الارادة الاطلاق في وجود ما يكره الثالث انه تعالى اطلق

علیهم

واجري وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف بلازميه
وهما الثواب بالفعل والعقاب بالترك كما في المسايرة واليه اشار بقوله لانه
يعذبهم على الكفر والمعاصي ونشاءها لهم الوجه الثالث انه لا يرضى لعباده الكفر
بالنص والرضا هو الارادة الوجه الرابع انه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان
واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم
باطل لان الرضا بالكفر كفر اجماعا كما في شرح المواقف واشار الى جوابهما بالمنع
في قوله تنبيه ويعذب الكفار على ما يرضى ان يخلق فيهم من الكفر الذي اختاروه
لانه يعذبهم على الكفر لاختيارهم اياه وصرفهم القدرة اليه ورضي ان يخلق الكفر
فيهم مجازاة على سوء اختيارهم اذ لولا رضاه بخلقه لما خلقه لانه غالب على امره
والرضا بنفس الخلق لا يستلزم الرضا بالمخلوق نفسه ولا ترك الاعتراض فالله
يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ولذا قال ولم يرض الكفر بعينه
واستدل عليه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر اي لا يرضى ان يفعل العباد الكفر ويختاروه فانه قبيح في نفسه ولذا يعترض
ويؤاخذ به الثاني ما اشار اليه بقوله نشاء لهم الكفر لاختيارهم ولا يرضى به
اما مشيئته لخلق القبيح لانه خلق ابليس وكذلك الخمر والخنزير فرضي واستحمد
ان يخلقهن لان خلق القبيح ليس بقبيح بل فيه من الحكم ما لا يحيط به الافهام واما عدم
رضاه واستحماده لنفسه فلما بينه بقوله ولم يرض ولم يستحمد انفسهن لانه
لو رضي واستحمد الخمر بعينها لكان من شربها فقد شرب ما رضي الله وما لزم عليه
الحد وكذا الكل ما فيه ارتكاب ما وسوس به ابليس ولكنه لا يرضى ولا يستحمد
الخمر ولا الكفر ولا ابليس ولا افعاله ولذا يستحق ان يعاقب من ارتكب ذلك
في الاخرة او الدنيا والاخرة فاشار الى منع كون الرضا هو الارادة ومنع
لزوم الرضا بالكفر لكونه مرادا لله مستندا بان الذم والانكار المتوجه نحو
الكفر وساير الافعال القبيحة انما هو بالنظر الى المحلية لا بالنظر الى الخالقية
واليه اشار بقوله ورضي ان يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه وكذا الحال في رضاء
العباد لوجوبه بما رضي الله به وعدمه فيما لم يرض به فان الكفر ونحوه نسبة
الايجاد الى الخالق باعتبار ايجاده اياه ونسبة الاكتساب الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى

الذم والعقاب على ما يشاء لهم الكفر
لاختيارهم اياه

الاولى والرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى وكونه خلق الله دون
النسبة الثانية والفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار
صدوره عن خالقه وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو لزم
لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل بالاجماع كما في شرح المواقف وفيه
اشارات الاولى ان الواجب رضاء القلب بفعل الله بل يتعلق صفة القضاء
كما في الحواشي الخيالية واليه اشار بقوله فرضي ان يخلقهن اذ يجب الرضاء بما رضي به
الثانية ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق
للقضاء لا من حيث ذاته ولا من ساير الجهات واليه اشار بقوله ولم يرض انفسهن
حيث خص عدم الرضى بمعنى الاستحماد بانفسهن المستلزم لعدمه بالمعنى الاخر في جملة
الثالثة ان الكفر مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون
المقضي نفسه فقولهم ان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان
القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم
بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد كما في الحواشي العصامية واليه اشار
بقوله ورضي ان يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه الرابعة ان الرضا باعتبار
النسبة الثانية انما يكون كفرا لو كان مع استحسانه اما مع استقباحه كالرضاء
بكفر العدو وقصد الى تخليد عذابه فلا كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم كما في شرح المقاصد
واليه اشار بقوله لا يرضى الخمر ولا الكفر ولا ابليس ولا افعاله اذ يجب عدم الرضاء
والاستحماد لما لم يرض به ولم يستحمده الوجه الخامس انه لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع
عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لكونه ممتنع الصدور عنه حينئذ
كما في المواقف واشار الى جوابه بالمنع في قوله وامر الله تعالى بشيء ممكن في نفسه
مقدور للعبد بالنظر الى امكانه كما امر بالاسلام جميع الانام ولم يشأ خلقه
في كل من كلف به بل في من وفقه لاختياره وشاء شيئا ولم يامر بخلقه
وبين الامرين بقوله امر الكافر بالاسلام وهو ممكن في نفسه مقدور
للعبد بالنظر الى امكانه ولم يشأ له والا لما تخلف الكافر عن الاسلام
وشاء الكفر للكافر لما علم في الازل من سوء اختيار الكافر فيما لا يزال ولم يامر به
لانه تعالى حكيم لا يامر الا بما فيه مصلحة وعاقبة حميدة ورضي الله شيئا

ولم يأمر به ولم يوجبه على عباده كالعبادات النافلة وما أراد الله بشيء
ولم يرض به لأن كل شيء أمر به فقد رضي به فأشار إلى منع لزوم التكليف
بما لا يطاق في تكليف الكافر بالإيمان بناء على امتناع خلاف المراد
مستندا بأن الأمر بالإيمان للكافر أمر بما هو ممكن في نفسه متعلق لقدرته
الكاسبة عادة وإليه أشار بقوله ولم يشاء خلقه وقوله أمر الكافر
بالإسلام ولم يشاء له إذ ليس المستحيل مظنة الخلق والمشيئة ليفيد نفيه
وليس أمرا بما لا يكون متعلق القدرة إما لاستحالته في نفسه أو لاستحالة
صدوره عن الإنسان في العادة وعدم وقوع الإيمان منه بناء
على امتناع خلاف المراد لا يخرجه عن الإمكان في نفسه وكونه مقدورا
لذلك لأن الإرادة تابعة للعلم كما أشار إليه فيما مر بقوله وشاء بعلم
والعلم تابع للمعلوم الاختياري في الماهية فلا يؤدي تعلق الإرادة بخلافه
إلى استحالته بل إلى عدم وقوعه وفيه إشارات الأولى أن تعلق
الإرادة بمعصية العبد لم يوجبها منه بحيث يسلب اختياره فيها
ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في شيء من ذلك وإليه أشار بقوله
وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به قال في المسايرة إنه تعالى كلف من علم منه
عدم الامتثال فوقع منه ما علمه من الكفر فلم يبطل ذلك معنى
التكليف ولم يكن ظلما لانتفاء تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم
وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه وإن كان لا يقع إلا معلومه تعالى
فكذا التكليف بما تعلقت الإرادة بخلافه إذ كانت لا أثر لها في الإيجاب
كالعلم فإن المتكلمين يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة
إلى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وإن كان العلم فعليا كما في مبحث الإرادة
من شرح المواقف وأصحابنا يقولون إن التأثير بالإيجاد ليس إلا من التكوين
كما في التعديل وغيره الثانية أن الإرادة صفة شأنها تخصيص
وجود المقدور بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس إلا وإليه أشار
بقوله وشاء شيئا ولم يأمر به خلقه مشيرا إلى أنه لا يدخل في هذا المفهوم
أمر ولا تأثير في الإيجاد بل تأثيره في التخصيص لما علم وقوعه فالتأثير
في الإيجاد خاصية التكوين دون القدرة كما ظن لأن تعلقها على وجه الصحة

الصحة دون الإيجاد إلا أنه إنما يؤثر على وفق الإرادة أعني في الوقت الذي
تعلقت الإرادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه الثالثة أن المشيئة
تتعلق بالأشياء على ما تعلق به العلم كما مر وإليه أشار بقوله أمر الكافر
بالإسلام ولم يشاء له فهما يتعلقان بالأشياء بأنها ستكون كذلك ثم يوجد
ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة منتزعا عن تكوين
الله تعالى لما ثبت من أن للمكلف اختيارا وعزما يصممه يوجده الله سبحانه عنده
تحت قدرة حادثة للمكلف ما صمم عليه واختاره لا جبرا عليه كما في التعديل
وشرح الصحائف الوجه السادس أن العقاب على ما أراده ظلم الوجه السابع
أن إرادة القبيح قبيحة والله منزه عن الظلم والقبائح كما في شرح المقاصد
وأشار إلى جوابهما بالمنع فيما رواه المذكورون من الأئمة أنه قال في رواية
محمد ولا يستطيع أحد أن يجري في ملك الله ويصدر منه الأفعال ما لم يقض
ولم يتعلق به إرادته فلا يقع في ملك الله إلا ما تعلق به القضاء والإرادة
في الأزل على حسب ما يكون من اختيارات العباد فيما لا يزال وإذا أراد
من عبد أن يكفر مجازاة على سوء اختياره لا يقال أساء وظلم تعالى شأنه
عن الإساءة والظلم أي وضع الشيء في غير موضعه لما فيه الحكمة واستدل
على تنزيهه تعالى عنهما بقوله لأنه أي ذلك الظلم والإساءة إنما يقال
ويثبت لمن خالف أمر الله فإن من خالفه مسيء ظالم لنفسه بتعريضه
لعذاب الله ووضعه ما خلق في غير ما خلق له والله منزه عن وضع شيء
في غير موضعه اللائق بحكمته وأشار إليه بقوله وقد عرف عباده
بإرسال الرسل وإنزال الكتب والتمكين من الاستدلال ما طلب منهم
من الإيمان به ومكنهم لاختياره وخلق فيهم القدرة الصالحة له ولضده
فأشار إلى منع كون العقاب على ما أراده ظلما ومنع كون إرادة القبيح قبيحة
مستندا بأنه تصرف في ملكه تعالى بالحكمة والعدل مجازاة على سوء الاختيار
فمن صرفه إلى المعصية بعد ما تفضل عليهم بالتمكين من المعرفة والقدرة الكلية
فكان ذلك مقتضى الحكمة وفيه إشارات الأولى أن القضاء هنا
بمعنى الإرادة المتعلقة بالأشياء كما في الحواشي العصامية وغيرها وإليه
أشار في ربط الدليل بقوله وإذا أراد من عبد أن يكفر لا يقال أساء وظلم

وسيصرح بانه معنيين آخرين هما الامر والخلق الثانية انه بقضاء الله
ومشيئته كانه وما لم يشأ لم يكن كما هو المروي عنه عليه السلام والمنعقد الاجماع
على اطلاقه واليه اشار بقوله لا يستطيع احد ان يجري في ملك الله ما لم يقض
اي لم يتعلق به مشيئته والاول دليل الثاني لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما لم يكن لم يشأ الله ولم يقضه والثاني دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق
الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله وقضاه كما في شرح المقاصد الثالثة
ان الظلم المنفي عنه تعالى بمعنى وضع الشيء في غير موضعه بالنسبة الى حكمته
واليه اشار هنا بنفيه وتعليله بقوله وقد عرف عباده ما طلب منهم
فلم ينقصهم التمكين من المعرفة والقدرة الكلية وانما اراد الكفر وخصصه
لمن اختاره مجازاة على سوء اختياره فكان في موضعه ومقتضى حكمته
وصرح في فصل نفي زيادة الايمان ونقصانه بانه انما يكون الظلم بنقص حقهم
الذي ثبت لهم بمقتضى وعده من فضله فهو منزه عنه لكونه منافيا للحكمة
وفيه خلاف للاشاعرة والمعتزلة كما سيأتي بيانه وقد جرى فيه مناظرة
بين القاضي عبد الجبار الهمداني والاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فقال
عبد الجبار معرضا به سبحان من تنزه عن الفحشاء ففهم الاستاذ انه
يريد عن خلقها وانها كلمة حق اريد بها باطل فقال سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء فقال عبد الجبار افيريد ربنا ان يعصى فقال الاستاذ افيعصى
ربنا قهرا فقال عبد الجبار افرايت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى
احسن الي ام اساء فقال الاستاذ ان منعك ما هو لك فقد اساء
وان منعك ما له فيختص برحمته من يشاء فبهت عبد الجبار
كما في التقريب شرح عقيدة ابن ابي زيد وسيأتي تحقيقه

فصل

في تحقيق صفة الكلام قال في الفقه الاكبر ويتكلم اي يستمر كلامه كما دل
الصيغة على الاستمرار وافاده المقام وسيصرح به لا ككلامنا وفيه
اشارة الى ان كونه تعالى متكلما مما علم بالضرورة الدينية واليه اشار
بالسوق مساق الثابت من الضروريات وذلك لاجماع الانبيا على كونه
تعالى متكلما وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبيا لجواز ارسال الرسل

الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه
وبتصديقهم بخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت
الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم كما في شرح العقائد العضدية وغيره
وبين مخالفة كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله نحن نتكلم في كلامنا الحسي
بالآلات من المخارج المعهودة والعضلات الممدودة والحروف
المترتبة في الوجود والالفاظ المتعاقبة والله تعالى متكلم بما ذكره الله
في الازل بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج الى الآلة فيثبت له
تعالى بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها ولا حرف لتنزهه عن الصوت
وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها فلو تألف كلامه من الحروف لزم
الحدوث ضرورة توقف الحروف المقطعات على التموجات المتعاقبات
وفيه اشارات الاولى ان كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقين
واليه اشار بقوله يتكلم لا ككلامنا الثانية انه المعنى القائم بالنفس
المستمر الذي لا يتغير باختلاف الالسنة المغاير للعلم والارادة واليه
اشار بقوله متكلم بلا آلة ولا حرف فان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان
مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه كما في المصباح للبيضاوي
واختاره جمهور الماتريدية والاشعرية وقد ذكروا في الفرق وجوها اخر
الاول ان المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه او يشك فيه والذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه بامره
بما لا يريده كما في المواقف وغيره ويرد عليه انه مع كونه وجدانيا وقياسا
للغائب على الشاهد ليس فيه الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته
ومجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقته وانه لو لم يفهم من مخالفة امره انه
خالف ما هو مريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق
ارادته الثاني ان الكلام النفسي لا بد وان يكون مع قصد الخطاب اما
مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
لصار كلاما كما في الصحائف الثالث الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط
ارادة تركيب عبارات تدل عليه كما في التعديل ويرد عليهما انه يرجع

الوجه الاول للجمهور والثاني
لصاحب الصحائف والثالث
لصاحب التعديل
منه

الى العلم مع ارادة الخطاب والتركيب ولا يكون صفة مستقلة كما هو المذهب
الثالث الثالثة الرد على المعتزلة القائلين بان كلامه تعالى ما خلقه في جسم
من اللوح المحفوظ او جبريل او الرسول من الكلام اللفظي المرتب الحروف
والمتعاقب الكلمات النافين للكلام النفسي الرابعة الرد على الحشوية
القائلين بان الكلام هو اللفظي وهو قديم مع ترتب الحروف وتعاقب
الكلمات قائم بذاته تعالى الخامسة الرد على الكرامية القائلين بان الكلام
هو اللفظي وهو حادث قائم بذاته تعالى وبيان المرام ان في المقام
قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث فاضطر طوائف
المتكلمين الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين
لان المراد بالكلام في الصغريين ما كان الله به متكلما فالمنافاة ليست
متحققة بين النتيجتين كما ظن فمنع كل طائفة بعض المقدمات اما
اهل السنة من الماتريدية والاشعرية فمنعوا صغرى القياس الثاني وهي
ان كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود واثبتوا الكلام النفسي
لكنهم اختلفوا في تعيينه ففي مختصر المنتهى في مبحث الادلة الشرعية وفصول البدايع
في اوائل التحرير في الباب الثاني انه النسبة المعلومة بين المفردين
القائمة بالمتكلم والتحقيق فيه ما في التعديل انا اذا تكلمنا فههنا
حروف واصوات ومعنى وضعت له ونسمي كلام النفس كالطلب
وايقاع النسبة الخبرية وذا انشاء ايضا مع ان الطلب من الله تعالى يرجع
الى الخبر بوصول الثواب او العقاب فمعنى الامر الايجابي انه ان فعل يصل اليه
الثواب وان ترك يصل اليه العقاب ومعنى النهي التحريمي انه ان فعل
يصل اليه العقاب وكلام النفس غير العلم اما في الانشاءات فظاهر واما
في الاخبارات فلان ايقاع النسبة غير ادراكها وعنه يندفع ما في الشرح
العلائي للتجريد في مبحث الكيفيات ان الاشاعرة يقولون ان نسبة احد
طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما
لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة

ظنه الفاضل الخيالي في شرح النونية
منه

ففي شرح العقيدة الدوانية للعلامة خواجه جمال الدين
اختلفت عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة
يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات المفتتحة
بالتحميد والمختتمة بالاستعاذة فيكون الكلام
على هذا معنى مركبا مترتبا على نحو ترتب الالفاظ
والعبارات وترتبها واخرى يريدون به معنى
صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته
مثل صفة العلم والقدرة وانما يختلف ويتعدد
تعلقه [illegible] وتقرير الدلائل والاجوبة بين
المعنيين [illegible] بالنظر الى الاول واخرى الى الثاني
منه

الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به
ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا فلا ارادة قطعا ومثل
ذلك يمكن ان يقال في النهي المستدل لا اعتراضا فيقال المعنى النفسي
الذي في النهي هو غير كراهته لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي
الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط
وفيه ان المعنى النفسي الذي يدعون القيام بنفس المتكلم ومغايرة العلم
في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا
وقال اكثر المتقدمين منهم هو المعاني المدلولة والعبارات من غير اصوات
وحروف غير مرتبة في الوجود فان ذلك انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الالة على التلفظ دفعة غير داخلة في حقيقة الكلام وان دلائل الحدوث
محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام في الوجود دون
حقيقة الكلام جمعا بين الادلة قال في فصول البدايع في بيان كون
الادلة راجعة الى الكلام النفسي فقيل ترجع الى كلام الله القديم القائم
بذاته تعالى ان الحكم الا لله وهو مدلول الكلام اللفظي ان لم يكن الحروف
قديمة كما اختاره المتاخرون واللفظي الحاصل في النفس ان كانت كما عليه
المتقدمون قولا بان الضروري حدوثه التلفظ لا اللفظ واختاره جمهور
الحنابلة ولصاحب المواقف كلام في بيان ذلك الكلام في مقالة مفردة
محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه
ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ
حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون

المقروء المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة ومتعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا المعنى الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته وقال السيد السند هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شك في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة وقال بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعي وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه انه ليس بينها ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكن ان يتلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الالات للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وقد يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التاليفية العارضة لموادها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فبطل ما يتوهم من انه اذا لم يكن بينها ترتيب

الفاضل مصلح الدين الكستلي
في حواشي النسفية وتبعه العلامة
ابن الكمال في شرح المقالة العضدية
منه

ترتيب لا يبقى فرق بين ملع ولمع ونظائرهما وما ذكره صاحب المقاصد من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله في شرح النسفية ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الى اخره مسلم لكن لا يضر في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا بان القران ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القران بل مثله وان جعل اسما للنوع يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القران موضوعا بازاء اللفظ المنظوم فالترديد عائد بنفسه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرأه كل احد مثله لا عينه واختار صاحب المقاصد انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرأه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب نسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القران نفسه فبطلانه مم كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد ولما كان وجود جميع الكلمات على الوجه المذكور لازما لذاته تعالى دائما بدوامه لم يكن مجانسا للصفات المخلوقات ولم يكن النسخ فيها الا بمعنى عدم وجوب الامتثال بمدلولها فلا ينافي قدم الملفوظ كما في الحواشي الجديدة القرهباغية وتحقيقه ما في اوائل الكاشف شرح المحصول للعلامة الاصفهاني ان ليس معنى النسخ

رفع الكلام القديم بل انقطاع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق
بالقادر العاقل فاذا طرأ العجز او الجنون زال التعلق فاذا اعاد اعاد
التعلق او نقول انما يمتنع نسخ الكلام القديم اذا كان النسخ عبارة عن رفع
الحكم الثابت اما اذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم فلا امتناع والناسخ
انما يجب تاخر وروده عن المنسوخ وذلك يرجع الى اللفظي الدال
المرتب وهو حادث واما تاخر ذاته فلا لانه صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى يستحيل عليها التاخر واذا تحققت المرام عرفت اندفاع كثير من
اعتراضات المقام الاول ان مذهب الشيخ اي في رواية ان كلامه تعالى
واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب
التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح
تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف والثاني ان كون
الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يقتضي ان تكون الاصوات
مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو
سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب
وتعاقب بين اجزائها والثالث انه يؤدي الى ان يكون الفرق
بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق ان
اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس
الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى
حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين
هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية تعالى
مجانسا للصفات المخلوقات والرابع ان لزوم ما ذكره من المفاسد
ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا
اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس من كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة
القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة
ما خلا العضد وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله

الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة
بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقل
عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من
ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك والخامس
ان الادلة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف
وبعضها حال يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته كما في
شرح العقائد العضدية والتحقيق فيه ما اختاره الاجلة من المتاخرين
انه المعاني المعلومة والكلمات التي ذكرها ورتبها الله في علمه الازلي
بصفته الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهو مختار المحقق
جلال الدواني في شرح العضدية وهو مرجع ما ذكره الشيخ اكمل الدين البابرتي
في شرح مختصر المنتهى حيث قال الاولى في تعريفه ان الكلام النفسي الصورة العلمية
للكلام اللفظي وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد والفاضل ميرزا جان في حواشي
الشرح العضدي حيث قال والحق وجود الطرفين في النفس بنفسهما
لا اتصافهما بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل يقتضي قيام الجزء
اي النسبة والاستاذ ابن الصدر الشرواني في حواشي تفسير البيضاوي
وقد شاع اطلاق الكلام عليه عند البلغاء قال ان الكلام لفي الفؤاد البيت
وفي التنزيل ويقولون في انفسهم قال الامام ابو المعالي في التبصرة حميد الدين البخاري
في فوائد البداية ان المتكلم بالكلام الظاهري لا بد ان يدبره في نفسه
اولا وذلك التدبير منه كلام باطني وهو مناف للسكوت الباطني الذي
هو عدم ذلك التدبير فكلامه تعالى هي المعاني والكلمات التي رتبها الله
في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تاليفها وتركيبها كما ان كلامنا
هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات
المترتبة في العلم ازلية ايضا ولا يلزم ان يكون جميع الكلمات كذلك فانه
ليس كلام الله الا ما رتبه بنفسه من غير واسطة والترتيب العلمي لا يستلزم
التعاقب بينها حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود
الخارجي وهي تحصل بهذا الوجود كلاما لفظيا ولا يلزم عليه كون تلك الصفة
هي القدرة ولا كون تلك الكلمات من جزئيات العلم ولا اطلاق المشترك

ففي تفسير الامام السجاوندي عن قتادة ان كلمات ربي
كلامه وحكمته وعجمه ففي التفسير الكبير حيث قال
اصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى
وان المراد منها الالفاظ الدالة على تعلقات
تلك الصفة الازلية منه

بدون مبدا لان القدرة تتعلق بالممكنات على وجه صحة الصدور والترك
بخلاف تلك الصفة والكلمات باعتبار ترتيبها في العلم الازلي بتلك الصفة
غيرها باعتبار تعلق العلم بها وكونها من جزئياته فانه كلام الغير معلوم لنا
فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا وكذا كلامه تعالى وكونها
مترتبة في علمه تعالى بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث اذا وجدت في الخارج
لكان بعضها متقدمة على بعض كما ان الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها
كذلك كما اشار اليه المحقق الدواني بقوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسامه واما الحشوية
من المحدثين والحنابلة فمنعوا كبرى القياس الثاني وهي ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مترتبة فهو حادث وذهبوا الى ان كلامه تعالى
مؤلف من اصوات وحروف مترتبة وانها قديمة قائمة بذاته تعالى
واما المعتزلة فمنعوا صغرى القياس الاول وهي ان كلام الله صفة له
وذهبوا الى ان كلامه تعالى مؤلف من اصوات وحروف مترتبة وهو
قائم بغيره تعالى وان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا لتلك الحروف
والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي او غيرهما كشجرة موسى
وان الكلام النفسي غير ثابت لانه غير معقول واما الكرامية فمنعوا
كبرى القياس الاول وذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف
والاصوات الحادثة وقائمة بذاته تعالى شانه ويلزم على ما هو ظاهر كلام
جمهور الاشاعرة كون الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى
بل معانيها وعلى مذهب المتقدمين وظاهر ما اول به القاضي عضد الدين
كلام الاشعري كون الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قديمة قائمة
بذاته تعالى من غير ترتب والترتب فينا لقصور الالة وهو يؤدي
الى سفسطة ظاهرة وعلى مذهب المعتزلة كون كلامه تعالى لفظا قائما بغيره
وعلى مذهب الكرامية كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب حشوية الحنابلة
قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها ولا يلزم على الاخير
شيء من ذلك ولا مارية على جمهور الاشاعرة من المحذورات فانه المتحدى به
ح يكون كلام الله وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون

وكذا القول يطلق عليهما في تفسير البيضاوي في قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا انه تعالى بمعنى المقول وبمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ منه

بكونه كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ كفرا في حق
القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام
موجود بالوجود اللفظي كما في شرح العضدية واذا تحققت ما لخصناه من المرام
عرفت اندفاع وجوه الاعتراض في المقام احدها انه اطلاق للمشتق بدون
قيام مبدا الاشتقاق لان الكلمات المؤلفة لم تقم به تعالى وان كان علمه بها
قائما به الثاني ان المعتزلة لم ينازعوا في ازلية الاشياء باعتبار الوجود في علمه
تعالى فلا يمتاز عنهم بما ذكر الثالث انها ترجع الى العلم والقدرة فلا يزيد
الصفات الرابع انه يستلزم التمايز العلمي للاشياء المستلزم لعدم
تناهيها بحسب العلم ولما لم يكن عبرة بكلام الحشوية والكرامية لكونه في مقابلة
الضرورة فبقي النزاع بين اهل السنة والمعتزلة وهو في التحقيق
عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو النفسي او الحسي
المؤلف من الحروف المترتبة والا فلا نزاع لاهل السنة في حدوث
الكلام المرتب الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم اشار الامام
الى اثباته وقال في الفقه الاكبر والوصية والقرآن اي المعنى القائم
بذاته تعالى كما بينه قوله كلام الله وصفته الازلية غير مخلوق
اي غير موجد عن عدم لتنزه صفاته تعالى عن الحدوث الزماني وسبق العدم
ووحيه بالقاء ما يدل عليه بواسطة جبريل وتنزيله بتنزيل ما يدل
عليه من الكلام الحسي بواسطة نزول حامله على رسول الله المبتدا نزوله
بقوله اقرا باسم ربك والمختتم بقوله اليوم اكملت لكم دينكم كما ذهب
اليه الجمهور ثم اشار الى تحقيق المقام وتحرير محل الخصام وقال
في الوصية والله الواجب الوجود المتصف بصفات الكمال معبود
لكمال العظمة واستحقاق العبادة لا يزال ولا ينفك ذاته عما كان
له من صفات الكمال للزوم النقصان للزوال فكلامه الذي هو صفته
لا ينفك عنه وانما يقرا ويحفظ بداله واليه اشار بقوله وكلامه القائم به
تعالى مطلقا مقروء ومحفوظ بداله العربي المعجز في القرآن والعبري
في التورية والزبور والسوري في الانجيل من غير مزايلة للمدلول
الذي هو الصفة الحقيقية عنه تعالى لان المزايلة تستلزم النقصان

للميرزاجان والقرهباغي ومن تبعهما منه

شرح النووي على صحيح مسلم والعسقلاني شرح صحيح البخاري منه

واشار الى بيان المعنى القائم به الذي هو صفته بقوله وكلام الله تعالى
قائم بذاته ومعناه اي ما يعنى ويعبر به عنه مفهوم هذه الاشياء
اي ما يفهم من الكلمات المقروءة المحفوظة من المعنى المعلوم الذي ذكره الله تعالى
في الازل كما سيشير اليه دون المدلولات والمعاني اللغوية من الجواهر والاعراض
المحدثة وفيه اشارات الاولى ان القران وكلام الله حقيقة
في الكلام النفسي واليه اشار بقوله القران كلام الله غير مخلوق اي المعنى القائم به
تعالى وهو ما ذكره الله في الازل غير مخلوق الثانية انه ليس المراد به
المدلولات اللغوية من الجواهر والاعراض كنوح ورسالته وموسى ومقالته
بل ما يفهم من العبارات من المعنى المعلوم لتلك المدلولات واليه اشار بقوله
ومعناه مفهوم هذه الاشياء ولم يقل مدلولها ففي الارشاد للامام
الرستغفني والتبصرة للامام النسفي ان جملة الجواب ان هذه العبارات
مخلوقة وهي دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص واحوالها كموسى
وكلامه وشخص فرعون وغرقه وما تفوهوا به يوسف واخوته والقائهم
اياه في الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق وهي ايضا دلالات
على ذكر الله تعالى اياها في الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه
وفي الاربعين للامام الرازي انه ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء
والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا
ولما ثبت بالمعجزات صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع
بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا اذا ثبت هذا فنقول هذا الامر والنهي والخبر
اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب
الحقائق والمعاني فان كان الاول فتلك الالفاظ والعبارات لا بد وان يكون
دالة على المعاني والمدلولات فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى
اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى مغايرا
لها لا جائز ان يكون تلك المعاني هو الارادات والاعتقادات لانا
قد بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقاد
فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الارادات
والاعتقادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله

قوله افعل وهو مغاير للارادة وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله
الحمد لله وهو مغاير لعلمه ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو
المطلوب الثالثة انه يطلق ايضا على الحسي الدال عليه فيكون منقولا عرفيا
حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله
بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسميته مثلا
مشتركا نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه
مشترك كما في الحواشي الكستلية للنسفية واليه اشار بقوله وحيه وتنزيله
مع قوله قائم بذاته الرابعة انه نزله مدرجا على حسب الوقائع
واليه اشار بقوله وتنزيله لان الانزال مفرق كما في المفردات فانه تعالى
اظهر من كبرياء بيان ما يدل عليه في اللوح المحفوظ وهو موجود اثبت فيه
صور الكائنات واحكامها ثم انزل الى السماء الدنيا ثم نزل به الروح
الامين على محمد عم على حسب الوقائع في ثلث وعشرين سنة ثم امره
بوضع كل اية عقيب ما قبلها كما في التعديل وغيره الخامسة ان اطلاقه
عليه ايضا ليس بمجرد الدلالة بل لان له اختصاصا اخر بالله تعالى وهو انه
اوجده من كبرياء بنيان معجزا او انشاءه بحروف واصوات انشاء على
اسلوب غريب موجزا في لسان جبريل وتنزله بنزوله على رسوله
كما في شرح المقاصد واليه اشار بوحيه وتنزيله السادسة انه
اسم له ايضا من حيث خصوص التاليف لا من حيث تعين المحل فيكون
واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري نفسه لا مثله على ما هو الاصح
كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله وكلامه تعالى مقروء ومحفوظ
من غير مزايلة عنه تعالى حيث اطلق الكلام عليه بلا تعيين محله السابعة
الرد على المعتزلة والنجارية القائلين بحدوث الكلام وعدم قيامه بذات
الله العلام متمسكين فيه بوجوه الوجه الاول انه علم بالضرورة من دين
الرسول ان القران هو هذا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد والمختتم بالاستعاذة المقروء بالالسنة المحفوظ في القلوب
المنقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة الوجه الثاني انه ثبت بالنص والاجماع من خواص القران

كونه ذكراً لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
وكونه عربياً لقوله انا جعلناه قرآناً عربياً والعربي هو اللفظ لاشتراك
اللغات في المعنى وكونه مفصلاً الى الآيات والسور لقوله احكمت آياته
ثم فصلت وكونه قابلاً للنسخ منزلاً على النبي عليه السلام فان ذلك
انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لامتناع ذلك على المعنى القائم
بذاته تعالى كما قلتم كما في شرح المقاصد واشار الى الجواب عنهما بقوله
وهو صفته القائمة بذاته تعالى على التحقيق غير زائل عنه لان معنى المتكلم
من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله
وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام على القائم بالنفس الذي
يجده كل من امر او نهى او اخبر مغايراً للعلم والارادة فتعين هذا اذ لا ثالث
وله وجودات اربعة بحسب نفسه وبحسب دواله وجود في الخارج
وجوداً حقيقياً واليه اشار بقوله صفته على التحقيق اذ التحقيق للحقيقة
ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة وجوداً
مجازياً فيهما عند الجمهور كما في الحواشي الكشفية لعصام الدين وكما ان الكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان اشار
الى الاول بقوله مكتوب اي مجموع باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة
لان الكتابة تصوير للفظ بحروف هجائه في المصاحف اي ما جمع فيه الوحي المتلو
وهذا المفهوم مغاير لمفهوم القرآن وان اتحدا صدقاً فلا محذور واشار
الى الثاني بقوله مقروء بالالسنة اي بحروفه وكلماته المسموعة الملفوظة
واشار الى الثالث بقوله محفوظ اي بالالفاظ المخيلة في الصدور
اي فيما يحل فيها من القلوب واشار الى كون اطلاق القرآن وكلام الله
على المكتوب المقروء والمحفوظ بطريق المجاز وكون الوجودات المذكورة
مجازية بدون التحقق والحلول بقوله غير حال فيها اي مع ذلك ليس
حقيقته حالاً في المصاحف وفي الالسنة والصدور لاستحالة
حلول الصفة الحقيقية فيها والحروف والكلمات المبنى فيها
والآيات الحالة فيها دلالات القرآن النفسي القائم به تعالى لحاجة العباد
اليها في التبليغ وفهم الخطاب فاشار الى الجواب بالحل بان كلام الله تعالى

[illegible]

تعالى المعنى القائم بذاته وانما يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
من غير حلول حقيقته فيها كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً فحيث يوصف القرآن
بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا
يحرم للمحدث مس القرآن وان اطلاق القرآن وكلام الله تعالى على هذا المؤلف
الحادث بطريق المجاز المشهور شهرة الحقائق عند العامة واليه اشار
بقوله والحروف والكلمات والآيات دلالات القرآن وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في كتاب فيوصف بصفات العبارات من كونه ذكراً عربياً
مفصلاً الى السور والآيات قابلاً للنسخ منزلاً على النبي عليه السلام
وكل ذلك لا يدل على الكلام النفسي القائم به تعالى كما في شرح المقاصد وغيره
وفيه اشارات الاولى انه كتب في المصاحف في زمان نزوله
وبعده واليه اشار باطلاق المكتوب فانه كتب وجمع ابتداء الحضرته
عليه السلام فقد صح عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
نؤلف القرآن في الرقاع اي نؤلفون ما نزل من الآيات المفرقة ونجمعونها
في سورها باشارته عليه الصلوة والسلام قال البيهقي ومن ثمه قال
الخطابي كتب القرآن كله في عهده عليه السلام لكنه كان غير مجموع في موضع واحد
ولا مرتب السور وثانياً لحضرة ابي بكر لما رأى عمر جمعه في موضع واحد
ومن ثمه ورد انه اول من جمعه اي اشار بجمعه ووافقه ابو بكر فامر زيداً
بجمعه فجمعه في صحف كانت عند ابي بكر ثم عند عمر ثم عند بنته حفصة
ام المؤمنين ومن ثمه صح عن علي اول من جمع كتاب الله ابو بكر وما روي
عنه انه جمعه فهو حفظه في صدره وثالثاً لحضرة عثمان حرضاً له على السور
كما في شرح المشكاة للعلامة البيهقي الثانية ان القرآن هو المعنى

القائم بذاته تعالى وهو المعنى الذي يدبّره المتكلم في نفسه ويعبّر عنه بهذه الالفاظ
المترتبة عن الحروف واليه ذهب الامام الماتريدي والاشعري كما في التمهيد
او هو والكلمات المترتبة في العلم الازلي كما ذهب اليه بعضهم واليه اشار
بقوله والكلمات اي المتعاقبات والآيات دلالات القرآن ادون الكلمات
بما ترتب اصلا فانها غير معقولة فضلا عن الدلالة الثالثة كونه
امرا واحدا كما في الاربعين والكفاية فانه لما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب
والصحف وباللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت كما في
الرسالة الجديدة للمحقق الدواني واليه يشار بتوحيد القرآن وجمع الدلالات
وهي وحدة تشخصية كما في الحواشي الخيالية وذلك ظاهر على قول ابي سعيد
واختاره الاشعري في رواية وهو ان الكلام في الازل لا ينقسم الى الامر
والنهي والخبر والاستخبار والنداء بل يحصل ذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات ووحدة جنسية على القول بانقسامه اليها في الازل
واختاره صاحب الصحائف ونسبه الى جمهور الاصحاب وصرح في شرحه
بان النفسي معان معلومة وان القول بانه واحد وكثير لا يخالف اهل السنة
واما على قول جمهور المحققين من الماتريدية والاشعرية واختاره الرازي
في كونه خبرا في الازل فقيل انه واحد نوعا ففي حواشي شرح المختصر للمحقق
سيف الدين الابهري ان كلامه تعالى يتحقق في نوع واحد هو الخبر والاختلاف
الى الاقسام بحسب اختلاف المسند ولا يختلف ماهية الخبر بل تشخصاته
وانقسامه الى الماضي والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما
يعرضه وقيل انه واحد شخصا ففي حواشي النسفية للمحقق عصام الدين
ان وحدته بكونه خبرا لا يثبت ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك
بالتعلق ثم قال واختلاف المعاني ضروري ودليل الاتحاد مضاد
للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق
والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين
ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد واجيب بانه دعوى الضرورة

الضرورة فيما خالف فيه الجماعة وان اختلاف الاقسام للتعدد التخصصي
من تعلقات التشخص الواحد ولما كان التخصص بعد الوجود بانضمام التشخص
لم يرد ان الجزئي الحقيقي المتخصص لا يوجد بدون خصصه ففي الكفاية لنور الدين
البخاري ان قيل ان الامر الواحد كيف ينقسم الى امر ونهي وخبر وهو بعينه
لا يتجزى ولا يتعدد ثم الاوامر في انفسها ايضا متعددة فان الامر بالصلوة
غير الامر بالزكوة والحج وسائر العبادات وكذا في النواهي والاخبارات
قلنا ان الاوامر المتعددة في الظواهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو
الدعاء الى فعل الخير وكذا النهي يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع
عن فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير يندرج تحته جميع الاوامر
ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع النواهي وقد بينا ان الامر
بالشيء نهي عن ضده واذا كان الشر ضد الخير كان الامر بالخير متضمنا للنهي
عن الشر وهو حقيقة الكلام وهو في الحقيقة معنى واحد على ما قررنا الا انه
لما لم يمكن من قوى العقول الوقوف على تفاصيل الخير والشر تفضل الشرع
بتفصيل ذلك على حسب حاجة الخلق الى ذلك وخص كل فرد منه بدلالة
تدل عليه فيكون التعدد والتكثر والتجزي والتبعيض في الحاصل في الدلالة
لا في المدلول واليه اشار ايضا بقوله والحروف والكلمات والآيات
دلالات القرآن لحاجة العباد اليها واذا تحققت اشارات المرام
تيقنت ان القول بان مذهب الامام كون كلامه القديم مجموع اللفظ والمعنى
والترتب انما هو لقصور الآلة وبان القول بوحدة الكلام يستلزم
اتحاد المفهومات واتحاد مدلول السور والآيات وبان كونه مدلول اللفظي
يستلزم تعدده وازلية التعلقات اوهام في المقام ينشؤ عن الاوهام
ولما كان مخالفة الحشوية والكرامية في المقام لمقابلة الضرورة تعرض
في ضمنه للرد على الفريقين فاشار الى الرد على الحشوية القائلين بان
الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله
وان المرئي من اسطر الكتاب والمسموع من اصوات القراء نفس كلام الله
كما في شرح المقاصد مشيرا الى بطلانه بالضرورة بقوله والحبر والكاغد
والكتابة والقراءة مخلوقة اي موجودة بعد العدم بايجاد الله تعالى

لانها افعال العباد وصادرة عنهم كسبا واشار الى الرد على الكرامية
القائلين بحدوث الكلام والعلم والارادة كما في الصحائف مشيرا الى بطلانه
لاستلزامه النقص ومحلية الحوادث بقوله فمن قال بان كلام الله القائم به
مخلوق موجد بعد العدم من الكرامية دون المعتزلة والنجارية لعدم
قولهم بالكلام النفسي وخلفه وعدم الاكفار في حصره في المختار
فهو كافر بالله العظيم فتفرع على كونه صفة على التحقيق الحكم بكفر من قال
بان كلامه القائم به محدث مخلوق كما اشار اليه بعنوان كلام الله وصرح
به في الكشف والتقرير والمقاصد وعليه حمل قول ابي يوسف ناظرت
ابا حنيفة في خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه ان من قال
بخلق القرآن فهو كافر كما في شروح البزدوي ولعل امتداد المناظرة
ليتضح كون القول بخلقه انكارا لما هو من الضروريات الدينية وهو تنزهه تعالى
عن النقائص وقيام الحوادث به كما مر واشار الى تعليله بانه قول بما هو
نقص صريح وانكار لعظمته تعالى اي اتصافه بجميع صفات الكمال وانتفاء
صفات النقص عنه تعالى بترتيب الحكم في الموصوف بالعظيم كما فسر العظمة
بذلك في المواقف وغيره اما الاول فلان الكلام لو كان حادثا وهو من
صفات الكمال اتفاقا كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا
بالضرورة وقد خلا عنه قبل حدوثه واما الثاني فلانه يستلزم احتياج
الواجب فيه الى منفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات والله تعالى هو
العظيم المتصف بصفات الكمال المنزه عن الاحتياج والنقص واختار
الشيخ ما ذكره الامام نقله ابو القاسم بن عساكر وغيره وكذا احمد بن حنبل
فانه سئل عمن يقول القرآن مخلوق فقال هو كافر لان القرآن من علم الله
قال الله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم فمن زعم انه
مخلوق فقد كفر كما في لباب التفاسير لابن العادل ونقل القاضي ابو بكر
الباقلاني عن الاشعري اكفار من زعم ان كلام الله مخلوق وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني في الموجز من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر كما
في شرح الارشاد للامام ابي القاسم الانصاري وكل ذلك في كلامه تعالى
بمعنى الصفة كما اشار اليه الامام فظهر انه يجوز حمله على اليمين كما ظن

الاول الشيخ اكمل الدين في شرح الوصية والثاني عصام الدين والثالث علي القاري في شرح الفقه الاكبر منه

ظن تفويت لتمام المرام وحمل الكلام على ما لا ينساق اليه الافهام وان
حمل الكفر على كفران النعمة لا الخروج عن الملة كما ظن خروج عن فهم المقام المصرح
به في كتب الائمة الاعلام الوجه الثالث ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار
واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس كما في شرحي
الصحائف والمقاصد الوجه الرابع ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير فيه مثل انا ارسلنا نوحا وقال
موسى الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال عليه اجماعا لكونه نقصا اتفاقا
كما في شرح المواقف واشار الى جوابهما بالمنع بقوله فيه وكان الله
متكلما بما ذكره في الازل والحال انه لم يكن كلم موسى ولم يتعلق به
الخطاب فيه ولما استمر الى زمان وجوده تعلق به فيه وما ذكره الله تعالى
بكلامه الازلي نقلا عما تحقق فيما لا يزال عن موسى عليه السلام وغيره
من الانبياء والمؤمنين كما دل الاكتفاء وفرعون وابليس لعنهما الله
وغيرهما من الكافرين فان ذلك كلام الله الواجب البقاء والدوام
كسائر صفاته اخبار عنهم في كلامه الازلي كما دل عليه الذكر وعنوان
كلام الله والمقابلة بالمخلوق وان كلام موسى وغيره من المخلوقين
مخلوق ودعوى ليس له بقاء فاشار الى الجواب بمنع لزوم العبث والسفه
بالامر بلا مامور والاخبار بلا سامع والنداء ونحوه بلا مخاطب مستندا
بان الطلب ونحوه من الله تعالى يرجع الى الخبر في الازل فمعنى الامر الايجابي انه
ان فعل يستحق الثواب وان ترك يستحق العقاب ومعنى النهي التحريمي
بالعكس كما في التعديل والاربعين والتسديد والنفسي بمعنى معلوم
فالخطاب مع المعلوم بالضرورة فيجوز ان يكون الخطاب به مع مخاطب
معلوم يوجد في زمان اخر ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله
وانما يستقبح ذلك في الكلام الحسي اذ يجب فيه حضور المخاطب الحسي
كما في شرح الصحائف وشرح المقاصد واليه اشار بقوله وما ذكر الله

عن موسى وغيره فان ذلك كلام الله اخبارا عنهم فان من ذكر عنه الكلام
معلوم في الازل من غير وجوده فيه ولو سلم انحصار الخطاب بالموجود فلا نسلم
لزوم العبث في ازليته الا اخبار لان اخبار الله تعالى واجب البقاء
فيبقى الى وجود المخاطبين فيصح الاخبار قبل السامع ولا يكون عبثا بخلاف
كلام العباد فانه عرض لا بقاء له فكان الخبر بلا سامع والامر والنهي بلا مخاطب
سفها وعبثا منهم كما في التبصرة والتسديد واليه اشار بقوله كان الله
متكلما ولم يكن كلم موسى وبان كلام المخلوق فمن مخلوق اي عرض ليس له بقاء
مشيرا الى الفرق المذكور فلما استمر الخطاب الازلي الى زمان وجود المعدوم
صار بعد الوجود مخاطبا وترتب عليه الحكمة والعبث انما يلزم لو خوطب
المعدوم وامر في حال عدمه كما في شرح المقاصد وتمنع لزوم الكذب
في ازليته مستندا بانه في الازل لا يتصف بالمضي والاستقبال لعدم
الزمان فيه وانما يتصف به فيما لا يزال بحسب التعلقات وحصول
الازمنة والاوقات فكلامه تعالى في ارسال نوح عليه السلام مثلا
بحسب التعلق الازلي الاخباري بثبوت الارسال لنوح في وقت
مخصوص ويلزمه كون ذلك الارسال مستقبلا وعند حضور ذلك
الوقت يلزمه كونه حالا وعند مضيه يلزمه كونه ماضيا فعند ما خلق الله
اللفظ الدال على لسان نبيه خلقه دالا على الثبوت المطلق مع لازمه
عند التعبير في النسب والاضافات بالمقارنة والسبق والتاخر
واليه اشار بقوله وكان الله متكلما ولم يكن كلم موسى وبيان كون كلام
الله خبرا في الازل فغني التعدد بل ان معنى قوله انا ارسلنا نوحا تقدم رسالة
على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم فالعبارة الدالة عليه الصادقة في زمان
بعثته اللفظ الماضي فالمعتبر في تركيب العبارة المخبرة هذا الزمان
ومرجع الامر والنهي الخبر فالمعنى هذا انه تعالى ان زيدا اذا وجد وبلغ يطلب
منه هذا على انه يحتمل ان يكون للكلام الازلي تعلق خاص اخباري مطلق
وتعلق اخر بحسب حدوث الازمنة بالمضي والحال والاستقبال
ومعنى كون النفسي مدلول اللفظ انه مستفاد منه ومدلول في الجملة
كما قرر ولا ينافي استفادة لازم زائد بحسب تعلق اخر فلا عسر

في شرح المقاصد منه

فلا عسر كما قيل في القول بان الازلي مدلول اللفظي وان المتصف بالمضي وغيره
انما هو اللفظي الحادث دون المعنى القديم وفيه اشارات الاولى ان
الكلام النفسي القائم به تعالى في الازل هو ما ذكره الله تعالى فيه واليه اشار
بقوله وما ذكر الله عن موسى فان ذلك كلام الله الثانية انه المعنى الواحد
المستمر الذي لا يتغير باختلاف الدوال والالسنة المغاير للعلم والارادة
كما صرح به جمهور الائمة وقدم تفصيله واليه اشار بقوله وكان الله متكلما
وعنوان ما ذكره الله والحكم عليه بانه كلام الله تعالى الثالثة ان ما ذكره
الله تعالى في الازل اخبار كما في الارشاد والتبصرة واليه اشار بتقييد الذكر
بالاخبار في مقام البيان واختاره الامام الاشعري كما في المنائح للآمدي
واختاره كثير من الاشاعرة خلافا لجمهورهم حيث ذهبوا الى ان كلام الله
في الازل كان امرا ونهيا وخبرا كما في الصحائف وذهب بعضهم الى
انقسامه في الازل الى الاقسام الخمسة كما في المواقف وغيره الرابعة
الرد على من قال بعدم اتصافه في الازل بشيء من اقسام الكلام فان الجنس
لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه فلا وجه لما ذهب اليه الامام عبد الله بن سعيد
القطان انه في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير
احدها فيما لا يزال الا ان يعني انها ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي
انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقها بالاشياء فجاز ان يوجد خاليا عنها
بدونها ومعها ايضا كما تكلف فيه في شرح المواقف ولا يخفى ما فيه
لاستلزامه وجود الكلي في الازل بدون ما صدق عليه من الافراد وهو
مستحيل كما في الحواشي الفتحية للمواقف فليس هو من القرب في شيء فضلا
عن الاقربية كما ظن الوجه الى ان الكلام لو كان ازليا لما اختص مكالمة
موسى عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه واللازم باطل اجماعا كما في شرح المقاصد واشار الى جوابه بالمنع
بقوله وسمع موسى صوتا غير مكتسب للعباد ذاكرا ما له دالا على ما يصح
تعلقه به من كلام الله الف لم به كما اشار اليه ببيانه بعده وصرح به الامام
ابو منصور الماتريدي واشار الى دليله بقوله كما في قوله تعالى وكلم الله
موسى تكليما وبينه بقوله كلم موسى اي في الطور في وقت مخصوص

ظنه الشارح ابن بهاء الدين منه

كما اشار اليه الصيغة فان الفعل المثبت لا يعم الجهات والازمان على الصحيح
كما في التلويح وغيره واشار الى تعلق كلامه الازلي القائم به تعالى بموسى حينا
بقوله بكلامه اي بتعلق كلامه الذي هو له صفة في الازل فاشار
الى الجواب بمنع لزوم استمرار مكالمة موسى مستندا بان الكلام وان كان ازليا
لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله تعالى واختياره
فيتعلق الكلام بموسى حينا في الطور وينقطع بعده فلا يلزم الاستمرار
كما في شرح المقاصد واشار الى بيان جهة اختصاصه بذلك وقال
في كتاب العالم وخصه بكلامه اياه اي تكلمه اياه حيث لم يجعل بينه
وبين موسى رسولا من الملائكة وفيه اشارات الاولى ان تخصيصه
بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الرسول لا من غير واسطة الصوت
والحرف لاستحالة سماع ما ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يدور
مع الصوت في الشاهد وجودا وعدما بخلاف الرؤية كما في كتاب
التوحيد للامام ابي منصور الماتريدي يعني ان الصوت والحرف شرط
لحقيقة السماع وامارته الدوران معه وجودا وعدما فلا يقاس
على الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فيها كما سيأتي
فقياس السماع على الرؤية بلا جامع واختاره الاستاذ ابو اسحق ومن تبعه
من الاشاعرة الثانية ان التكلم لا يتوقف على السماع من الله بالذات
وليس في النظم الجليل انه سمع موسى من الله تعالى بل انه تعالى كلمه كما في الكفاية
والية اشار بالتكليل وقد حصر تكليمه تعالى في آية اخرى على ثلاث مراتب
فقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء اي من وراء حجاب للالفاظ فانه اقرب المجازات
في المقام فهو بواسطة الحروف والاصوات المخلوقة في الشجرة في تكليم
موسى مثلا كما دل عليه قوله نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة
المباركة من الشجرة كما في الكفاية لنور الدين البخاري فلا ينبغي مع القرينة
الحالية الصارفة عن الحقيقة خفاء في حمل الحجاب على توسط الحروف
والاصوات ففي شرح التأويلات الماتريدية في قوله تعالى او من وراء حجاب
نحو ما كلم موسى القى في مسامعه صوتا مخلوقا على ما يشاء الثالثة ان

ان الكلام الازلي تعلقات تحدث بحسب الاشخاص والاوقات كتعلقات
سائر الصفات واليه اشار بقوله كلم موسى بكلامه الذي هو له صفة في الازل
اذ ليس تكليمه لموسى بجميع كلماته قطعا بل بما يخصه ويتعلق به قال في التفسير الكبير
في قوله تعالى فلما اتاها نودي يا موسى الآية قال الاشعري انه الله تعالى
اسمعه الكلام القديم الذي ليس بحرف ولا صوت واما المعتزلة فانهم
انكروا وجود ذلك الكلام فقالوا انه سبحانه خلق ذلك النداء في جسم
من الاجسام كالشجرة او غيرها لان النداء كلام والله تعالى قادر عليه
ومتى شاء فعله واما اهل السنة من اهل ما وراء النهر فقد اثبتوا الكلام القديم
الا انهم زعموا ان الذي سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله في الشجرة
واحتجوا بالآية على ان المسموع هو الصوت المحدث قالوا انه تعالى رتب النداء
على انه رأى النار فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث
وفي شرح المقاصد في اختصاص موسى بانه كليم الله وجوه احدها وهو اختيار
حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة
ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه
بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ
اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم
من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا
والاختلاف لفظي لا معنوي قال الامام ابن الهمام كون الكلام النفسي مما يسمع
قول الاشعري قياسا على رؤية ما ليس بلون واستحاله الماتريدي هو الاوجه
لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا
قد يخص بالرؤية وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا واذا احطت
بالتفصيل عرفت ان ما اشار اليه الامام اعدل الاقاويل وان القول

الاولى ان يقال اي اسمع وانذر [illegible]

بدلالة كلامه على سماع نفس الكلام الازلي صريحا او على انه سماع روحاني للكلام
المعنوي ورد حمل الحجاب على توسط الحروف والاصوات بكونه غير ظاهر
او هام في المقام الوجه السادس ان كلامه تع لو كان صفة له لما اختلف
في الفضيلة ولما كان له ابعاض وقد ثبت فضيلة البعض بالاحاديث
المشهورة كما في الارشاد واشار الى جوابه بالمنع والحل وقال في الفقه الاكبر
وآيات القران في معنى الكلام اي في معنى كونها كلام الله تعالى كلها
مستوية في الفضيلة فان الكلام فيه جهات جهة اضافته الى متكلمه وجهة
اضافته الى مدلوله اما الاضافة الى متكلمه فالايات والسور جميعا مستوية
في الفضيلة من هذه الجهة لان المتكلم لجميعها هو الله تع والاقوال المحكية فيه
من حيث كونه حكاية كلام الله مستوية من هذه الجهة ايضا فاشار
الى الجواب بمنع تفضيل بعض الآيات والسور واختلاف ابعاضه
من هذه الجهة وبالحل بان الاختلاف في الفضيلة من حيث اختلاف المدلولات
اللغوية الدالة على الكلام النفسي والصفة الازلية والاختلاف من هذه الجهة
في الفضيلة لا يوجب الاختلاف في نفس الصفة واليه اشار بقوله
الا ان لبعضها فضيلة الذكر اي فضيلة ذكر الله اياه في الازل وفضيلة
المذكور من ذات الله وصفاته واحوال انبيائه ومؤمني عباده اشار
الى الاول بقوله مثل آية الكرسي لان المذكور فيها جلال الله اي صفاته
السلبية من الوحدة في الالوهية المستفادة من قوله لا اله الا هو وعدم
المغلوبية المستفادة من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم فقدر وعلى
فيه قاعدة الترقي وعظمته المستفادة من قوله وسع كرسيه السموات
والارض فانه تمثيل لعظمته وكماله عبر عنه بما يلزمه في الشاهد من سعة
الكرسي ومن قوله وهو العلي العظيم وصفاته الثبوتية المستفادة
من قوله الحي القيوم وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاجتمعت
فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور في نفسه فيزداد في ثواب
قرائتها وفهم ما فيها واشار الى فضيلة ذكر الانبياء ومؤمني العباد بطريق
الاكتفاء بالمقابلة بقوله واما في قصة الكفار وبيان ما يخصهم ففضيلة
الذكر فحسب وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار واحوالهم وفيه الاشارة

كذلك ولذا رغب
في قرائتها
صح

اشارة الى ان ما يقع في اثناء قصة الكفار من ذكر صفاته تع فهو ليس منها
في الحقيقة واوضح الجواب بقياس سائر الصفات والاسماء بقوله وكذلك
الاسماء والصفات الحقيقية كلها مستوية في العظم والفضل لا تفاوت
بينها من حيث اضافتها الى المسمى والموصوف وهو الواجب تع وان
كان بينها تفاوت من حيث ان بعضها يتعلق باللطف وبعضها بالقهر
وبعضها يتوقف على بعض كالقدرة والارادة والعلم وفيه اشارات
الاولى الاخذ من قوله عليه السلام اعظم آية في القران آية الكرسي رواه
البخاري وابو داود والطبراني عن الاسقع البكري واحمد بن حنبل والحاكم
عن ابي ذر عنه عليه السلام الثانية الرد على من لم يجوز تفضيل بعض
القران على بعض كمالك ومن تبعه كما في شرح المشكاة للهيثمي الثالثة
الرد على من قال كل الاسماء عظيم بلا تفضيل فان تفاوت بعضها من حيث
اللطف وبعضها من حيث الشمول كشمول الجلالة لجميع الاسماء والصفات
بالتضمن او الالتزام ومن هذه الحيثية كانت اعظم من الكل وحمل عليها ما ورد
من الاسم الاعظم كما نقل عن الامام في شرح التحرير وغيره فصل في تحقيق
الصفات المتشابهات قال في الفقه الاكبر وله تع يد كما ورد مفردا كقوله
يد الله فوق ايديهم ومثنى كقوله لما خلقت بيدي وجمعا كقوله تعالى
والسماء بنيناها بايد ووجه كما في قوله تع ويبقى وجه ربك وقوله فاينما
تولوا فثم وجه الله ونفس كما في قوله تع ويحذركم الله نفسه بلا كيف
اي بلا كيفية وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات وفيه اشارات الاولى
نفي الكيفيات فان الكيفية في اللغة بمعنى الهيئة والصفة كما في المصباح المنير
وفي الاصطلاح الكلامي عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا
وينقسم الى الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات الاستعدادية كما في المواقف وكل ذلك مختص
بالمخلوقات فاشار الى نفي كل ذلك بدلالة الاطلاق الثانية كون
ما ذكر من المتشابهات محمولا على المعاني المجازية بالتاويل الاجمالي واليه اشار بنفي
الكيفية الثالثة التعميم لما يبلغ مع المذكورات نحو سبعة عشر
من تلك الصفات اليمين والساق والاعين والجنب والاستواء

والغضب والرضا والنور على ما ورد في الآيات والكف والاصبعين
والقدم والنزول والضحك وصورة الرحمن على ما ورد في الاحاديث
المشهورات كما في الابكار والمواقف وغيرهما الرابعة الاستدلال
عليها واليهما اشار بقوله كما ذكر الله تعالى في القرآن فاشار الى التعميم
بالتنظير والاستدلال بالذكر في القرآن وبين التعميم بالتعرض لبعض آخر
مما ذكر في القرآن من تلك الصفات بقوله فيه وغضبه ورضاه وقضاه
وقدره من صفاته بلا كيف اما الاخيران فلما سبق من كون ذلك
امرا بين امرين واما الاولان فلاستحالة حقيقتهما عليه تعالى لكونهما عبارتين
عن حالة نفسانية تعقب حصول مناف مع انزعاج به وحصول ملائم مع
ابتهاج به والكل في حقه تعالى محال فيحملان على التجوز والتاويل الاجمالي بنفي
الكيفية كما عليه سلف الامة دون التاويل التفصيلي بالتعيين لما فيه
من ابطال الصفة لعدم الدرك بلا كيفية واليه اشار في الفقه الابسط
بقوله ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه ولا يؤول بارادة
غايتهما لعدم ظهوره في جميع موارده كما يؤول في الظواهر من الصفات
نحو الرحمن والرحيم لانه الوقف والتفويض انما ورد في المتشابهات
دون الظواهر واليه اشار بتخصيص النفي بهما وقال في الوصية والله على العرش
استوى بلا كيف في ذلك كما بينه بقوله من غير ان يكون له حاجة
واستقرار عليه وهذا مذهب السلف فقد صرح مالك واحمد بان
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة وفيه اشارات
الى دليل بيان التاويل الاجمالي فانه لما لم يكن حمل تلك النصوص على معانيها
الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية لمنع البراهين
القطعية ولم يجز ابطال الاصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية
تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية ونعتقد ما ورد به الآيات والاحاديث
المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات والتحيز والانفعالات
النفسانية وان لم يعرف نفي حسبها فتفويض علمها الى الله تعالى مع تنزيهه تعالى
عما يوهم ظواهرها تاويل ايضا لكنه اجمالي كما في المرصد الثاني في التنزيه من المواقف
وشرح المشكاة للعلامة الطيبي واليه اشار بالذكر في القرآن ونفي الكيفية

فباشارة الى اخذ الظاهر اعم من النص
والمفسر بقرينة تقابل
المتشابه
منه

الكيفية والتشبيه والجارحة وهو مذهب السلف في جميع الصفات المتشابهات
واختاره مالك والشافعي واحمد بن حنبل والقطان والقلانسي وكثير
من الخلف وقالوا ان اليد وكذا الاصبع والاستواء وغيره صفة له تعالى
لا بمعنى الجارحة والاستقرار بل على وجه يليق به وهو سبحانه اعلم به كما في الابكار
وغيره وهو رواية عن الاشعري في اليد والوجه والعين والاستواء
كما في المواقف وفي كشف الكشاف في تفسير قوله تعالى واخر متشابهات
ان الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول الى السماء الدنيا
والضحك والتعجب وامثالها عند السلف ومنهم ابو الحسن الاشعري صفات
ثابتة وراء العقلية ما كلفنا الا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التشبيه
والتجسيم لئلا يتضاد النقل العقل وعند جلة الخلف لا تزيد على الصفات
الثمانية وكل الاسماء والصفات الاخر راجعة اليها فصح بان جميعها
محمولة عند السلف على الصفات فهي محمولة على المجازات عندهم قطعا
بلا تعيين لها فان في المجازات كثرة ولا قاطع في التعيين فيفوض تعيين
المعنى المراد المجازي الى الله كما صرح به الامام الرازي والنظام النيسابوري
في تفسير الآية المذكورة وقال في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى بل يداه
مبسوطتان قال ابو الحسن الاشعري في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة
بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على الاصطفاء
وفي رواية فسر اليد بالنعمة والمعنى هو جواد على الكمال فان من اعطى بيديه
فقد اعطى على اكمل الوجوه واختار التفويض القاضي الباقلاني في اليد
والاستاذ ابو اسحق في الوجه كما في المواقف متمسكين في اثباتها بالظواهر
الواردة بذكر تلك الصفات مع عدم مرادفتها لسائر الصفات
وفي التفويض الى الله في تعيينها بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فان
ظاهره الوقف على قوله الا الله كما هو المروي عن ابن عباس ودل عليه
ما في مصحف ابن مسعود وان تاويله عند الله والراسخون في العلم يقولون
آمنا وما في مصحف ابي بن كعب وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون
في العلم آمنا كما في الصحائف الثانية الرد على المأولة ممن
استرسل في تاويلها تفصيلا من الاشاعرة والمعتزلة حيث فهموا

الى انها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الاشعري واليه اشار
بقوله من صفاته بلا كيف وقوله ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه
وهم تمسكوا بانه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البراهين القطعية
وعدم جواز التعويل عند الاحتمال على الظواهر النقلية ولم توضع لصفات اخر
مجهولة بل لا يجوز وضعها لما لا يتعقل الى طلب لفوت المقصود من الوضع
فتعين التأويل والحمل على المجاز فيحمل على المجازات التي تعقل وتثبت
بالدليل كما في الاتحاف والمواقف في المقصد الثامن في الصفات فاليد
واليمين مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء
عن الاستيلاء وغير ذلك والمراد باليدين كمال القدرة وتخصيص آدم به
تكريم له وبالجنب بالاعين الجريان بالمكان المحوط بالحفظ واحبائه وبالنزول
بره وعطاؤه وبالمجي حكمه وقضاؤه وبالضحك عفوه وارتضاؤه
وانما قالوا بالمجاز نفيا لتوهم التجسيم والتشبيه بسرعة والا فهي تمثيلات
وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية كما في شرح المقاصد
وذهب بعض الماتريدية والاشعرية الى التفصيل فقالوا بالتأويل
ان كان المعنى الذي اول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب واختاره الامام
ابن عبد السلام والامام تقي الدين بن الدقيق واختار صاحب الكفاية
والتسديد والامام ابن الهمام التأويل فيما دعى الحاجة اليه لخلل في فهم
العوام لكنه قال لا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انها من المتشابهات
وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار وسيأتي
الاشارة اليه الثالثة الرد على المشبهة ممن شبهه تعالى بالمخلوقات
واليه اشار بنفي الكيفية والتشبيه وهم الحشوية والكرامية حيث ذهبوا
الى اثبات الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقال والانفعالات النفسانية
في حقه تعالى شانه وانه على صورة نور من الانوار او انسان شاب
مختص بما فوق العرش ملاق له او مباين على اختلاف بينهم في تفاصيله
قال محمد بن كرام ان كونه تعالى في جهة ككون الاجسام فيها بان يكون بحيث
يشار اليه انه هنا او هناك وانه مماس للصفحة العليا من العرش
ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وقال محمد بن الهيصم منهم

منهم ليس كونه في الجهة ككون الاجسام فيها متمسكين في ذلك بوجوه
الاول ان ضرورة العقل تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون
مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا الثاني ان كل موجودين فاما
ان يتصلا او ينفصلا فالواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان
كان منفصلا عنه فكذلك كما في المواقف الثالث انه تعالى داخل العالم
او خارج العالم ولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عما يقتضيه بديهة
العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة الرابع ان الموجود
ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز
بذاته والقائم بغيره هو المتحيز تبعا والواجب تعالى قائم بنفسه فيكون
متحيزا بذاته الخامس انه ورد في الآيات والاحاديث منها قوله الرحمن
على العرش استوى وقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام
وقوله عليه السلام لجارية اين الله فاشارت الى السماء فقرر وقال انها
مؤمنة فالسؤال والتقرير يدلان على الجهة والمكان واطبقت الامم على رفع
الايدي الى جهة السماء عند الدعاء ولولا اعتقادهم تحيز الواجب فيها
لما كان كذلك كما في المناهج والمقاصد وغيرهما وسيأتي جواب الكل
واشار الى تعميم المقام لتتميم المرام وقال في الفقه الاكبر وكل شيء ذكره
العلماء الواقفون على اوضاع الالفاظ العربية والفارسية وفسروا
بالفارسية ما ورد في الشرع بالعربية من متشابهات صفات
الباري تعالى فجائز القول به لمن عرف وجه اطلاقهم ولم يشبه كما افصح
عنه بقوله ذكر السيد يجوز بالفارسية وتجوز ان يقول بروي خداي
بلا تشبيه في ذلك الذكر والقول وفيه اشارات الاولى ان
الجواز مختص بمن عرف وجه استعمال العلماء واطلاقاتهم فلم يقصد
التشبيه الثانية ان الترادف في المعنى الاصلي مصحح لان يتجوز به
عما يتجوز بالآخر وكاف في الجواز والتأويل اجمالا لكفاية الاذن في الاول
واليهما اشار بتخصيص الجواز بما ذكره العلماء الثالثة الاستدلال
بجواز اطلاق نحو خداي لما علم ترادفه لاسم ورد به الشرع من غير تشبيه
فكذا فيما اطلقه العلماء مما رادف المتشابهات من غير تشبيه واليه اشار

بذكر لفظ اخذ اى مع حصول البيان بدونه ومع وضوح المرام خفى على شراح
الكلام فوقعوا فى الاوهام منها ما قيل ان المراد غير متعين فلا يعرف
المرادفة وزيادة قوله بلا تشبيه لا يجدى طائلا ومنها ما قيل انه لا يجوز
اطلاق اليد بالفارسية لكونه نصا فى اثبات العضو لعدم استعمالهم
اياه على وجه الاستعارة بخلاف اطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم اياه
على وجه الاستعارة بمعنى الوجود خصوصا اذا قرن بقوله بلا تشبيه
ومنها ما قيل انه لا يجوز فى اليد ويجوز فى الوجه والفرق بينهما دقيق يحتاج
الى التحقيق وهو ان السلف اجمعوا على عدم تاويل اليد وتبعهم الاشعرى
فى ذلك بخلاف سائر الصفات فانه فى تاويلها خلافا فانه كل ذلك
غفول عن تحقيق المرام واغترار بما وقع فى بعض النسخ من قوله سوى اليد
بالفارسية مع مخالفته للنسخ المشهورة فى المقام ومناقضته فى اصل المرام
ثم اشار الامام الى الاستدلال على المرام والرد على المخالفين فى المقام
بوجوه الاول ما اشار اليه وقال فى الفقه الاكبر لا يوصف الله بصفات
المخلوقين والجوارح والانفعالات لاستلزامها الحدوث ولكونه اوصافه تعالى
اعلى واجل مما فى المخلوقات ولا يقال ان يده قدرته فيما قرن بالخلق
او نعمته فيما قرن بالبسط ونحوه لان فيه اى فى القول المذكور فى تاويله
ابطال الصفة اى الثابتة بالآيات والاحاديث المشهورة للعجز عن درك
الوصف بلا كيف ولا يجوز ابطال الاصل لعدم العلم بوصفه كما فى
اصول البزدوى واليه اشار بالتعريف العهدى فى المقام ولانه لا يظهر التاويل
بالتفصيل فى كثير من موارده وكذا التمثيل وفى المقام اشارات الاولى
وجوب التاويل الاجمالى فى الظواهر الموهمة واليه اشار بقوله لا يوصف الله
بصفات المخلوقين لاستلزامه التاويل فيها الثانية منع التاويل
التفصيلى فيها بالارجاع الى نحو القدرة او النعمة واليه اشار بقوله ولا يقال
ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال اصل الصفة الثابتة لعدم المرادفة
لتلك الصفة الثالثة الرد على من عين المعنى المراد من المجازات ممن استرسل
فى تفصيل التاويلات واليه اشار بقوله وهو قول اهل القدر والاعتزال
الرابعة التفويض فى التعيين بعد الحمل على المعنى المجازى على الاجمال واليه اشار بقوله

اى ولا يلتفت الى نسخ اخرى ليست من نسخ الشارح الحق لسلك علاء الدين

بقوله ولكن يده صفته بلا كيف فان الصفة ليست معنى حقيقيا لليد
قطعا مع الاشارة الى نوع المجاز وهو الصفة فاشار الى الاستدلال على التفويض فى المعنى
المجازى بتفويض تعيين تلك الصفة الى الله تعالى بانه الارجاع الى الصفات
الثمانية مع عدم ترادفها لها ابطال للاصل اى الا ابطال مطلق طريق القدرية
واليه اشار بنسبة الابطال اليهم فى المقام اى ابطال الصفة مطلقا بقرينة
الخبر فلا اشكال فى جعله قول اهل القدر وتنوير الاشارة بالتوصيف بالاعتزال الظ
عما عليه السلف فى استرسال التاويل فى الآيات ونفى الصفات الثبوتيات
مطلقا واشار الى الرد على المأولة مطلقا بان استرسال التاويل على التفصيل
غير ظاهر فى جميع تلك الصفات ومؤد الى ابطال الاصل للعجز عن ادراكها
بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من اجمال التاويل وتفويض التفصيل
فى المتشابهات وما اشتهر من ان طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف
احكم وليس لاحد من الفريقين ان يعترض على الآخر فليس على اطلاقه بل فيما يظهر
تفصيل تاويله اذ لا احكام بدونه ومرجع الرد والاعتراض استرساله كما اشار
اليه بقوله وهو قول اهل الاعتزال ولذا رجع امام الحرمين فقال فى الرسالة
النظامية بعد ما رجح التاويل فى الارشاد والذى نرتضيه رأيا وندين الله
به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها واختاره
الامام الرازى حيث قال بعد اقامة الدلائل العقلية على ان حمل اللفظ على
الظاهر محال لا يجوز فى تعيين التاويل لانه انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وذلك
لا يمكن الا بالدلائل اللفظية وهى ظنية كما فصله فى تفسير قوله تعالى
واخر متشابهات والثانى ما اشار اليه وقال فى الفقه الابسط باقتباس
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم واوضحه بقوله ليست كايدى خلقه ليست
بجارحة واشار الى تعليله بقوله وهو خالق الايدى لانه الخالق لا يشابه
المخلوق ووجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه ونفسه ليست
كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس فهو منزه عن الجوارح والكيفيات
والتجسيم ومشابهة المخلوقات اذ لو كان جسما لاتصف بصفات الاجسام
اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح والاحتياج وايضا
فيكون متناهيا فيتخصص بمقدار وشكل فاختصاصه بها دون سائر الاجسام

يكون لمخصص ويلزم الحاجة كما في المواقف ولو كان مشابها للمخلوقات لكان
اتصافه بالعلم والقدرة والحياة من الجائزات فلا يتصف بها الا بايجاب
موجب وتخصيص مخصص كما في التقديس فيمتنع ان يكون ما ورد من اليد
والوجه عضوا جسمانيا وان يكون نفسه كنفس الاجسام بل لا يماثله
شيء في ذاته وصفاته كما اشار اليه النعيم باقتباس قوله تعالى ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير فاشار الى الاستدلال وضمنه الرد على المشبهة
بامتناع المشابهة والمساواة للمخلوقات في تلك الوجوه وفيه اشارات
الاولى انه لو كانت ذاته مساوية لسائر ذوات المتحيزات في كونها
متحركة تارة وساكنة اخرى وجب ان يكون ذاته ايضا كذلك فعلى
هذا التقدير يلزم ان يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون وكل ما كان
كذلك وجب القول بكونه محدثا لما مر في مسئلة حدوث العالم
وحدوثه محال لانه المحدث للحوادث فكونه مشابها للاجسام او جسما
محال كما في التقديس واليه اشار بان يده ليست كايدي خلقه وهو خالق
الايدي وان وجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه الثانية
انه لو كان جسما كان متالف الاجزاء وتلك الاجزاء قد تكون مماثلة لاعيانها
وقد تكون مماثلة لاجزاء سائر الاجسام ووجب ان يصح على تلك الاجزاء
ما يصح عليها لان من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم وعلى هذا التقدير
لا بد له من مركب ومولف وذلك على الخالق تعالى شانه محال واليه اشار
بقوله ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس الثالثة
انه دل عليه لانه حيث نفى المماثلة للاشياء على طريق البرهان لان ثبوت مثله
تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله فينتفي اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم
ودل على انه لا يماثل الاشياء ولا يصح عليه ما يصح عليها فلا يصح عليه ان يكون جسما
او جوهرا والا لوجب ان يصح عليه كل ما يصح على غيره وذلك يقتضي جواز التغير
عليه وكل متغير حادث ووقوع الكثرة والتركب في ذاته المخصوصة
وكل مركب ممكن كما في كتاب التقديس واليه اشار باقتباس الاية
الثالث ما اشار اليه وقال في الوصية وهو حافظ العرش وغير العرش
من غير احتياج ولو كان في مكان لكان محتاجا اليه بالضرورة ولم يكن حافظا



حافظا له لان المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه فلو كان
محتاجا اليه للقرار لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره وحفظه لان المحتاج
عاجز في نفسه فكيف يقدر على تدبير غيره كالمخلوقين مع ان المكان
مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء والمستغني عن الواجب مستغن عما سواه
بالطريق الاولى فيكون واجبا مع كونه محتاجا الى الواجب تعالى في الايجاد
والحفظ والابقاء وفيه اشارات الاولى ان كونه تعالى في مكان
مستلزم لامكان الواجب ووجوب المكان لان المتمكن محتاج الى مكانه
والمكان مستغن عن المتمكن وهو باطل بالضرورة كما في المواقف واليه اشار
بالشرطية المذكورة الثانية انه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا
لسائر المتحيزات في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثه تعالى
لان المتماثلات تتوافق في الاحكام كما في شرح المواقف واليه اشار
بقوله فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين
الثالثة الجواب بان كون كل موجود متحيزا او حالا فيه ممنوع بل ذلك
حكم الوهم بضرورته وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس كما في شرح المقاصد
واليه اشار ببيان كونه تعالى حافظ العرش وغيره من غير احتياج الى حيز ومكان
وبيان كون الاحتياج اليه مختصا بالمخلوقين في المقام الرابع ما اشار اليه
فيها بالمنع مستندا بقوله ولو كان في مكان محتاجا الى الجلوس والقرار
مختصا بجهة من الجهات فاما ان يكون ذلك القرار والاختصاص في الازل
او يحدث له بعد حدوث العرش وحدوث الجهات فان كان الاول
فقبل خلق العرش اين كان الله وكيف كان في اين ولا جهة في الازل
لان الجهات من خواص الاجسام المحدثة والجسمانية تتحدد بها
وحدوثها بعدها وكيف كان في الازل مختصا بجهة حادثة فيما لا يزال
فان المختص والمختص به لكونهما متضايفين متكافئان في الوجود وان كان
الثاني فكيف صار مختصا بمكان وجهة وعرض له ذلك الاختصاص
فيما لا يزال بعد ان لم يكن متصفا بذلك الاختصاص في الازل تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا لانه يستلزم التغير والانفعال لانه ان كان
ذاته منشا ذلك الاختصاص فكيف تخلف اليه او ان حدوث ذلك

وكيف تغير عما كان عليه وحدث المماسة وانه كان بمحاذية الغير يلزم تغير
الواجب تعالى وفيه اشارات الاولى انه لو كان تعالى متحيزا لكان اما في كل حيز
فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض لمخصص فيحتاج والا فيلزم
الترجح بلا مرجح كما في المقاصد واليه اشار بقوله ولو كان في مكان محتاجا
الى الجلوس والقرار الثانية انه لو كان متحيزا لزم قدم الحادث
اعني الحيز كما في المقاصد واليه اشار بقوله فقبل خلق العرش اين كان الله
الثالثة الجواب بانه التحيز وقبول الحوادث من امارات الحدوث
وهو على القديم محال ومنع ضرورة العقل عن الانفصال والانفعال
سيما قبل خلق العرش وخلق الجسمانيات وعن التغير والتماس بعد حدوث
المحدثات كما في شرح قواعد العقائد واليه اشار بقوله قبل خلق العرش
اين كان الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى غير ما اشار اليه وقال في الفقه
الابسط كان الله ولا مكان كان قبل ان يخلق الخلق كان ولم يكن اين اي مكان
ولا خلق ولا شيء وهو خالق كل شيء موجد له بعد العدم فلا يكون شيء
من المكان والجهة قديما وفيه اشارات الاولى انه تعالى لو كان في مكان
وجهة لزم قدمهما وان يكون تعالى جسما لان المكان هو الفراغ الذي يشغله
الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان
الا للجسم والجسماني وكل ذلك مستحيل كما مر بيانه واليه اشار بقوله كان
ولم يكن اين ولا خلق ولا شيء وهو خالق كل شيء وبطل ما ظنه ابن تيمية
منهم من قدم العرش كما في شرح العضدية الثانية انه لا يكون
الباري تعالى داخل العالم لامتناع ان يكون الخالق داخلا في الاشياء المخلوقة
ولا خارجا عنه بان يكون في جهة منه لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات
وتحقق الامكنة والجهات واليه اشار بقوله وهو خالق كل شيء وهو
خروج عن الموهوم دون المعقول الثالثة ان كونه القائم بنفسه
هو المتحيز بالذات ممنوع بل هو المستغني عن محل يقومه كما في شرح المواقف
واليه لوح بقوله كان الله ولا مكان السادس ما اشار اليه بقوله تنبيه
وانه تعالى يدعى من اعلى للاشارة الى ما هو وصف للمدعو تعالى من نعوت
الجلال وصفات الكبرياء والالوهية والاستغناء لا من اسفل لان

لان الاسفل اي الاشارة ليس من وصف الربوبية والكبرياء والفوقية
بالاستعلاء في شيء فاشار الى ان رفع الايدي عند الدعاء الى جهة السماء
ليس لكونه تعالى فوق السموات العلى بل لكونه قبلة الدعاء اذ منها يتوقع
الخيرات ويستنزل البركات لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون
مع الاشارة الى اتصافه تعالى بنعوت الجلال وصفات الكبرياء وكونه تعالى
فوق عباده بالقهر والاستيلاء ومنع حمل ما ورد في الآثار والاحاديث
على الاستقرار والتمكن ومنع رفع الايدي لاعتقاده بل كل ذلك
بالمعنى الذي ذكرنا ههنا وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق اليه
سمات الحدوث والفناء كما اشار اليه بقوله فيه وعليه اي يخرج على
انه يدعى من اعلى ويوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء ما روي
في الحديث ان رجلا وهو عبد الله بن رواحة كما بينه الامام
في مسنده بتخريج الامام الحاذقي والحافظ طلحة والبلخي اتى الى النبي
صلى الله عليه وسلم بامة سوداء فقال وجب علي عتق رقبة مؤمنة
قال ان امي هلكت واوصت ان اعتق عنها رقبة مؤمنة ولا املك
الا هذه وهي جارية سوداء اعجمية لا تدري ما الصلوة افتجزئني هذه
عما لزم بالوصية كما في مصنف الحافظ عبد الرزاق وليس في الروايات
الصحيحة انها كانت خرساء كما قيل فقال لها النبي عليه السلام امؤمنة انت
قالت نعم فقال النبي عليه السلام اين الله سائلا عن المنزلة والعلو على العباد
علو القهر والغلبة واشارت الى انه اذا دعاه العباد استقبلوا السماء
دون ظاهره من الجهة لكن لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة
فضلا عن النساء حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الاقرب الى اصلاحهم
والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في الجهة كما في شرح المقاصد
فاشارت الى السماء اشارة الى علو المنازل كما يقال فلان في السماء
اي رفيع القدر جدا كما في التقديس للرازي فقال اعتقها فانها مؤمنة
واكتفى عليه السلام بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها كما
في التقديس فاشار الى السؤال والتقرير لا يدل انه على المكان والجهة
لمنع البراهين اليقينية عن حقيقة الاينية وفيه اشارات الاولى

انه حديث متفق على صحته كما ذكره السبكي في شرح عقيدة ابي منصور
واليه اشار بالتخريج والتاويل دون التضعيف وقد خرجه مالك والبخاري
ومسلم وابو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم وان كان لسبب آخر
وابو نعيم في المعرفة عن ابي هريرة الثانية انه ماول لمخالفته
لقواطع العقليات والنقليات اذ لا ينبغي ان يعزى الظاهر الا لضرورة
مخالفة قطعي منهما فان حجج الله تتعاضد ولا تتناقض كما في البرهان الساطع
واليه اشار بتخريج الحديث المذكور وتاويله الثالثة انه يختار
التاويل فيما دعى اليه الحاجة لخلل في فهم العوام سيما اذا كان قريبا
مفهوما في التخاطب ولا يسترسل التاويل مطلقا واليه اشار ايضا
بتخريج الحديث المذكور وتاويله على الوجه المفهوم في التخاطب بعد منع
استرسال التاويل ونسبته الى المعتزلة واختاره الامام احمد بن حنبل
فاول ثلاثة احاديث من امثاله بعدما منع السؤال عنه كما ذكره الغزالي
في المنقذ واختاره صاحب الكفاية نور الدين البخاري وصاحب التسديد
والمسايرة كما قال في الكفاية والبحث عن تاويل المتشابهات
على وجه يليق بذات الله وصفاته بشرط ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة
ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من اصحابنا وكعل اول
من فتح هذا الباب على اولي الالباب الامام ابو حنيفة على ما اشار اليه
في كتاب العالم الرابعة انه عليه السلام اراد امتحانها هل تقر بان
الخالق الفعال المتعالي هو الله الذي اذا دعاه الداعي استقبل السماء
كما دل السؤال والتقرير كما في شرح مسلم للنووي واليه اشار بترتيب
التخريج على انه بدعي من اعلى الى اسفل الخامسة انها كانت اعجمية
لا تقدر ان تفصح عما في ضميرها من اعتقاد التوحيد بالعبارة فتعرف
بالاشارة ان معبودها اله السماء فانهم كانوا يسمون الله اله السماء كما
دل السؤال والاكتفاء بتلك الاشارة كما في الكفاية لنور الدين
البخاري واليه اشار ببيان كونها امة سوداء وسؤال الرجل عن الاجزاء
وفرع عليه بيان حكم المخالفة فيه تشييدا للقواعد التنزيهية وتنبيها
على استلزام نسبة النقص في القول بالتحيز والتشبيه فقال فيه

فيه: فمن قال لا اعرف ربي في السماء ام في الارض فهو كافر: لكونه قائلا
باختصاص الباري تعالى بجهة وحيز وكل ما هو مختص بالجهة والحيز فانه محتاج محدث
بالضرورة فهو قول بالنقص الصريح في حقه تعالى شانه: كذا من قال انه على العرش
ولا ادري العرش افي السماء ام في الارض: لاستلزامه القول باختصاصه تعالى
بالجهة والحيز والنقص الصريح في شانه سيما في القول بالكون في الارض
ونفي العلو عنه تعالى بل نفي ذات الاله المنزه عن التحيز ومشابهة الاشياء
وفيه اشارات الاولى ان القائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود سوى
الاشياء التي يمكن الاشارة اليها حسا فهم منكرون لذات الاله المنزه
عن ذلك فلزمهم الكفر لا محالة واليه اشار بالحكم بالكفر بخلاف المعتزلة ومن
يحذو حذوهم في انكار الصفات فانهم يثبتون موجودا وراء هذه الاشياء
التي يشار اليها حسا الا انهم يخالفون في صفاته كما ذكره الامام الرازي
في كتاب التقديس الثانية اكفار من اطلق التشبيه والتحيز واليه
اشار بالحكم المذكور لمن اطلقه واختاره الامام الاشعري فقال في النوادر
من اعتقد ان الله جسم فهو غير عارف بربه وانه كافر به كما في شرح الارشاد
لابي القاسم الانصاري وفي الخلاصة ان المشبه اذا قال له تعالى يد
ورجل كما للعباد فهو كافر الثالثة عدم اكفار من قال هو جسم متحيز
لا كالاجسام المتحيزة كما ذهب اليه محمد بن الهيصم وبعض الحنابلة واليه اشار
بعدم التعرض له في المقام فهو مبتدع في اطلاق الجسم وليس بكافر لرفعه
ايهام النقصان بقوله لا كالاجسام وقيل يكفر بمجرد الاطلاق كما في باب
الامامة من فتح القدير وقد اطلق في الخانية والمحيط عدم جواز الاقتداء
بالمشبه الرابعة الرد على من انكر اكفار المشبهة مطلقا ذاهبا الى ان
القائل بانه جسم غالط فيه غير كافر لانه لا يطرد قوله بموجبه كما اختاره
الباقلاني كما في شرح الارشاد واختاره الامدي فرد الابكار فقال
في خاتمته انما يلزم التكفير ان لو قال انه جسم كالاجسام وليس كذلك
لكنه ناقض كلامه في فصل التنزيه منه ومن المناهج حيث قال فيه
ومن وصفه تعالى بكونه جسما منهم من قال انه جسم اي موجود لا كالاجسام
كبعض الكرامية ومنهم من قال انه على صورة شاب امرد ومنهم من قال

على صورة شيخ اشمط وكل ذلك كفر وجهل بالرب ونسبة للنقص الصريح
اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **فصل** في تحقيق الرؤية قال في الوصية
والفقه الاكبر ولقاء الله تعالى اي كونه مرئيا لاهل الجنة زيادة في
اكرامهم فيها حق اي ثابت بالدلائل القطعيات من بينات الآيات
ومشهورات الروايات واقع بلا كيفية اي بلا ثبات لعدم الكيفيات
المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لما سيأتي من التشبيه ولا تشبيه
له تعالى بشيء من المخلوقات ولا جهة له ولا تحيز في شيء من الجهات وفيه
اشارات الاولى انه تعالى يرى بلا تشبيه لعباده في الجنة بخلق قوة
الادراك في الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ومسامتة
الثانية امكان ذلك وثبوته بالآيات والاحاديث المشهورة
واليه اشار بالحق في مقام الاستدلال وهي كثيرة منها قوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة روى
ابو بكر الصديق عن النبي عليه السلام انه قال الحسنى الجنة والزيادة النظر
الى وجه الله تعالى ومنها ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنه عليه السلام انه قال
ان اكرم اهل الجنة على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وغير ذلك كما سيأتي الثالثة
الرد على فرق المبتدعة كالمشبهة والكرامية النافية للرؤية بلا مكان
ولا جهة والمعتزلة والنجارية والخوارج النافية لمطلق الرؤية ولا نزاع
لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة
او اتصال الشعاع وحالة مستلزمة لذلك بل النزاع في انا اذا نظرنا
الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة لما اذا غمضنا
العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل تحصل للعباد بالنسبة الى الله
تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة كما في شرح المقاصد وغيره
واليه اشار بقوله يراه المؤمنون وهم في الجنة دون المرئي تعالى
باعين رؤسهم لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه الرابعة ان

ان المراد بنفي الكيفية والجهة خلو تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة
في رؤية الاجسام والاعراض مع سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يمكن
رؤيته من المقابلة وعدم القرب القريب والبعد البعيد واللطافة والصغر
والحجاب لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات
على ما يفهم ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد
او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من صفات وكذا المرئي
بحاسة العين لا بد ان يكون له حال وكيفية من الكيفيات كما في شرح المقاصد
واليه اشار بقوله فيه ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ولا قرب
ولا بعد ولا حجاب ولا مقابلة فان تلك الشروط مبنية على الاستقراء
ولا يقاس امور الآخرة بامور الدنيا كما في التعديل فاشار باضافة اللقاء اليه
تعالى والبيان بما بعده الى ان المراد من الرؤية ان يحصل انكشاف للعباد
بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه والانكشاف يجب ان يكون على وفق
المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب ان يكون
الانكشاف كذلك وان كان المكشوف منزها عن الجهة والحيز وجب
ان يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة كما في الاربعين للرازي وآلاية
الاولى تدل على امكان رؤيته وذلك ان موسى عليه السلام طلب الرؤية
ولا يكون عابثا ولا جاهلا والله علقها على استقرار الجبل وهو ممكن
في نفسه وما يقال على الاول انه انما طلب العلم الضروري او رؤية
آية ولو سلم فلقومه ولزيادة الطمأنينة يبتغي ضد العقل والسمع
ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة فقد رد بان لن تراني
نفي للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة
والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار
والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في معناها والقوم ما قصدوا من
موسى عليه السلام فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية ولا فلا يفيد حكايته
عن الله تعالى ولا يليق بالنبي عليه السلام تاخير رد الباطل كما في طلب جعل
الاله ولا طلب الدليل بهذا الطريق والجهل في الالهيات مما يعرفه
احاد المعتزلة وعلى الثاني ان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر

وهو حالة انه كان تتخيل معها الاستقرار ورد بانه ممكن ضرورة
وانه لم يقع لا يلزم وقوع الرؤية وانما المستحيل اجتماعهما والآيات الاخر ما
تدل على وقوع الرؤية اذ النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها
او مجاز متعين فيها وكذا اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعرف
وما يقال ان النظر قد يكون بمعنى الانتظار والى قد يكون اسما بمعنى النعمة والنظر
قد يتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتعدية الى ثواب ربها احتمال ظاهر
منقول فقد رد بان الانتظار لا يلائم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب
وكونه الى ههنا جار فظاهر لم يعدل عنه الا لتعسف وجعل النظر الموصول
بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة والمجاز المشهور
الى الحذف بلا قرينة معينة كما في المقاصد واما الاحاديث المشهورة
الدالة على وقوع الرؤية فكثيرة اشهرها ما ذكره حيث قال في رواية القاضي
ابن عبد الباقي الانصاري وابي عبد الله بن خسرو البلخي والقاضي ابي زكريا
موسى الحصكفي حدثني اسمعيل بن ابي خالد عن قيس بن ابي حازم البجلي
التابعي الجليل روى عن العشرة المبشرة عن جرير بن عبد الله عن النبي عليه السلام
انه قال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته بفتح اوله وتشديد الميم وحذف احدى التائين اي لا ينضم
بعضكم الى بعض في وقت النظر لما يتوهم من المشقة بسبب الاشكال
والاختفاء وفي رواية بضم اوله وتخفيف الميم من الضيم اي لا يلحقكم في رؤيته
ضيم ومشقة ويعضدها رواية لا تضارون من المضارة بمعنى المضايقة
اي لا تضايقون في الرؤية غيركم بحيث يحصل الضرر بهم بل يرى
كل احد كما ينبغي ففيه كشف عن وجه تشبيه الرؤية وانها تقع على الانكشاف
التام ودفع لايهام تشبيه المرئي بالمرئي في المقام وهو حديث مشهور
روى العدد المشترك منه اثنان وعشرون صحابيا رواه ابو بكر الصديق
وعبد الله بن عمر وابن مسعود وابن عباس وابي بن كعب ومعاذ بن جبل
وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وابو سعيد الخدري وابو هريرة
وابو موسى الاشعري وابو رزين لقيط بن زرارة العقيلي وانس بن

مالك وصهيب بن سنان وحذيفة اليمان وعمار بن ياسر وابو امامة
الباهلي وابو بريدة وثوبان وعبد الله بن حارث الزبيدي وبريدة
وعمارة بن رويبة الثقفي رضي الله تعالى عنهم وروى عنهم ستة وعشرون
شيخا باكثر من نحو ستين طريقا رواه مالك واحمد بن حنبل والبخاري
ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان
عن جرير بن عبد الله بهذا اللفظ ورواه البخاري واحمد ومسلم عن ابي سعيد
الخدري وابي هريرة بلفظ هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا
قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فانكم
ترونه كذلك ورواه الترمذي وابن ماجه عن ابي هريرة بلفظ هل تمارون
في رؤية الشمس والقمر كذلك لا تمارون في رؤية ربكم ورواه الطبراني
والدارقطني وابن عساكر عن ابي موسى الاشعري ورواه الدارمي والدارقطني
والبيهقي وابن ابي شيبة وابن جريج وابن خزيمة وابن المنذر وابن منده
واللالكائي وابن ابي عاصم وابو الشيخ وابن مردويه عن ابي بكر الصديق
ان النبي عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله ورواه الخطيب البغدادي
عن قيس بن ابي حازم عن ابي بكر رح وروى احمد بن حنبل والترمذي والطبراني
والحاكم وابو الشيخ عن عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام انه قال ان اكرم
اهل الجنة على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وروى احمد بن حنبل ومسلم والترمذي وابن ماجه
وابن حبان وابن خزيمة عن صهيب بن سنان عنه عليه السلام انه قال
اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيئا ازيدكم فيقولون
الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيكشف الحجاب
فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم ثم قرأ للذين احسنوا الحسنى
وزيادة وروى الطبراني والبيهقي وابن خزيمة والحكيم الترمذي حديث الرؤية
بالفاظ متفقة المعاني عن ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل
وزيد بن ثابت وانس وعمار بن ياسر وحذيفة وابي امامة الباهلي
وبريدة وعبد الله بن حارث الزبيدي وابي بريدة وثوبان

وعمارة بن رويبة الثقفي رضي الله عنهم وروى الدارقطني في كتاب الرؤية
عن انس عنه عليه السلام انه قال يرى المؤمنون ربهم في كل جمعة ويراه المؤمنات
يوم الفطر والنحر ولما كان الاصوب في هذه المسئلة ان يتمسك
بالدلائل السمعية لكونها اسرع في الزام المبتدعة ثم معارضة شبههم
بالادلة العقلية كما ذكره ابو منصور الماتريدي واختاره محققو الاشاعرة
اشار الامام في المقام الى ما ثبت به المرام من الدلائل السمعية واشار
الى دفع شبه المبتدعة معارضة بما ثبت مما حاله حال الرؤية من القرب
والاقبال والمحاورة اورد اللمختلف الى المختلف فان الطريقة المسلوكة
للسلف دفعا لما تمسك به المخالفون من وجوه الاول انه تعالى لو كان
مرئيا لكان بالضرورة في مقابلة فكان في جهة جوهرا او عرضا في مسافة
من الرائي او متصلا به الثاني ان الرؤية اما بانفصال شعاع العين من المرئي
واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته فاشار الامام الى جوابهما
في قوله وليس قرب الله كما دل قوله تعالى واذا سألك عبادي عني
فاني قريب ولا بعده كما دل قوله تعالى الا بعدا لعاد قوم هود من طريق
ارادة المعنى الحقيقي اي طول المسافة وقصرها حتى يلزم التحيز والمقابلة
والكون في جهة لتنزهه تعالى عن كل ذلك بدلالة البراهين القطعية
ولا على تعيين المعنى المجازي اي معنى الكرامة في قربه تعالى من العباد لعدم
ظهوره في معنى الاية وفي قربه تعالى والقرب منه وما في بعض النسخ
الا على معنى الكرامة مخالف للنسخ المعتمد عليها المشتهرة ولما سيأتي
من العبارة والهوان والحقارة في بعده من العاصين ولكن المطيع
قريب منه تعالى قربا حاصلا في طاعته كما دل عليه قوله تعالى واسجد
واقترب بلا كيف اي بلا كيفيات معتبرة في قرب الاجسام
والاعراض والعاصي بعيد منه بالاسقاط عن درجة الابرار بلا كيف
فاشار الى المختار من تفويض تعيين المعنى المجازي الى الله تعالى بقرينة
نفي الكيفية كما هو التحقيق فكذا الرؤية في ذلك فاشار الى ان القرب
والبعد منه تعالى بلا كيفية من المقابلة والمسافة والجهة فكذا في الرؤية

لكونها اظهر في الالزام كما في حواشي التلويح
ولذا اكثر اما سلكه محمد كما في عصام الفقه
منه

في الرؤية يمنع الكيفيات والشرائط وانفصال الشعاع والانطباع فان
كل ذلك انما هو في اثبات هذه من الاجسام والاعراض للا الغائب اما
على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما
فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة كماهية القرب
والبعد والى ان اصل الرؤية وان لم تكن من المتشابهات لكن وصفها
منها كما في شروح البزدوي الثالث انه لو صحت رؤيته تعالى
لدامت في الجنة بل في الدنيا والاخرة لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته
من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
وبحار حائلة لا نراها والعدم خلق الله الرؤية والانتفاء شرط خاص لهما
وهو قطعي البطلان واشار الى جوابه في قوله القرب والاقبال يقع على المناجي
اي المتضرع اليه تعالى في حال المناجاة كما دل صيغة الفاعل وكذلك جواره
تعالى في الجنة في مقام القربة والوقوف بين يديه في مقام المحاسبة
وكذلك الرؤية في الاخرة بلا كيف ولا مقابلة ولا تحيز في جميع ذلك
فاشار الى ان القرب والاقبال يقع في حال المناجاة بلا كيفية وكذا الجوار
في القربة والاجلال فكذلك الرؤية تقع في الجنة بلا كيفية ولا تشبيه
ولا تدوم في جميع الاحوال فانها نوع من الادراك يخلقه الله تعالى
متى شاء فيمن شاء فيخلقه في عباده في الجنة اكراما لهم ولا يخلقه في الدنيا
لكون رؤية الصانع تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة
تخلق في بعض الازمان في الجنة واليه اشار بقوله في الاخرة ولا يلزم كون
جبال شاهقة وبحار حائلة بحضرتنا ولا نراها للعلم الضروري بانتفائها
في العادات وان كان ثبوتها من الممكنات وفيه اشارات الاولى
ان العدول عن الدليل العقلي المشهور بين الجمهور وهو انا نرى الجواهر
والاعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة
وهي اما الوجود او الحدوث والحدوث عدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود
وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته لورود المنع عليه
اذ لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بالعلل المشتركة لجواز تعليل
المشتركات بالمختلفات ولانه منقوض بصحة المخلوقية والملموسية المشتركة

اكتفى بالحدوث عن الامكان
لاستلزامه
منه

بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود
فيلزم صحة ذلك في الواجب تع وهو محال ولان الوجود عين الذات
كما مر الا ان يقال ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية
والعرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء
وندرك انه هوية ما من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله
الى ما فيه من تفاصيل الجوهر والعرض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث
لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فنعلم ان ما يتعلق به
الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا
معنى كونه علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وان صحة المخلوقية
والملموسية عبارة عن امكان كون الشيء مخلوقا وملموسا والامكان
من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية وان البناء على اشتراك الوجود الزافي
على القائل به وقال في المواقف مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
كلها عند الاشعري ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود
وموصوفه ليس لهما هويتان متمايزتان بان يقوم احدهما بالاخرى
كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي
صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون
توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منهما كون الاشياء كلها متفقة بالحقيقة
وهو لا يقول به عاقل كما في شرح التجريد للفاضل القوشجي الثانية
ان عدم التعرض لرؤيته تعالى في المنام لعدم ثبوته بقطعي يتوقف عليه
الاثبات في المقام ولم يثبت عن الامام ما نقل عنه من رؤية الباري
في المنام واستحاله الامام ابو منصور الماتريدي والقاضي ابو بكر الباقلاني
واختاره المحققون متمسكين بان المرئي في المنام مثال تنزه عنه
الصانع المتعال وجوزه بعض الائمة كصاحب الكفاية والاعتماد
بلا مثال ولا كيفية متمسكين بان ما يقع في الاخرة من المشاهدة
جاز ان يقع في المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية وبما روى

روى الترمذي واحمد بن حنبل والدارمي والطبراني عن ابن عباس ومعاذ
ابن جبل وعبد الرحمن بن عائش عنه عليه السلام انه قال رأيت ربي
في منامي في احسن صورة فقال يا محمد هل تدري فيم يختصم الملأ الاعلى
الحديث قال الامام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة المراد بالصورة الصفة
والمعنى في احسن اكرام ولطف وان الرائي قد يرى في النوم غير المتشكل
متشكلا وعكسه وليس من خلل في الرؤيا ولا في الرائي بل من اسباب مذكورة
في علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الانبياء الى التعبير قال الآمدي
الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة وفي شرح المقاصد
ان الرؤية في المنام قد حكي القول بها عن كثير من السلف ولما لم يتعرض له الامام
لعدم القاطع في طرفي المقام قال الامام قاضيخان ان السكوت فيه
حسن فالقول بانه غير مستحسن غير مستحسن الثالثة انه اكتفى الامام
بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكاتهم السمعية لظهور اندفاعها عند
تحقيق الادلة وما تمسكوا به منها وجوه الاول قوله تع لا تدركه الابصار
فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفي عن سبيل العموم لانه
اللائق بالمقام والشايع في الاستعمال في مثله عموم السلب باسناد
النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم سوق الكلام للتمدح
بذلك فيكون نقيضه نقيصة فيمتنع واجيب بانه لو سلم العموم
في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي وانطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل
والوصول اخذا من قولهم ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه
نفي الرؤية ولا كونها نقصا ليمتنع بل ربما يلزم جوازها ليكون نفي
ادراك البصر مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم وكالاصوات
والروائح والطعوم الثاني قوله تع لن تراني ولن للتابيد وللتاكيد
في المستقبل وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع
واجيب بان التابيد لم يثبت عن الثقات والتاكيد لا يقتضي عموم
الاوقات الثالث قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
الآية سيقت لنفي التكليم بالرؤية ونزلت حين قالوا للنبي عليه السلام

للشيخ علي القاري منه

الا التكلم الله وسنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية
واجيب بمنع ذلك بل هو بيان لانواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية
لكان من وراء حجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية الرابع انه تعالى
لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا
واجيب بان ذلك لتعنتهم وعنادهم كما دل قوله تعالى لقد استكبروا
في انفسهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتب مع امكانه

الباب الثالث في بيان صفاته الفعلية التي هي منشأ الافعال
ومبداء اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الراجعة الى التكوين العام
وما يرجع اليها من افعاله المتعلقة بامر الدنيا كخلق الاعمار وتدبير نظام
العالم بارسال الانبياء ونصب الامام والمتعلقة بامر الآخرة كالاعادة
والاثابة والمعاقبة وسائر السمعيات الراجعة الى التكوين المخصوص
واليه اشار وقال في الفقه الاكبر في الفعلية اي الصفات التي هي
منشأ الافعال التخليق اي التكوين المخصوص بايجاد الاشياء
على تقدير واستواء وبابداعها من غير اصل ولا احتذاء فبالمعنى الاول
قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله تعالى خلق السموات
والارض واشاره على الخلق لاظهريته في ذلك وشيوع استعمال الخلق
بمعنى المخلوق والانشاء اي التكوين المخصوص بايجاد الشيء وتربيته
وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع اي التكوين المخصوص بايجاد
الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى
بديع السموات والارض اي مبدعهما والصنع اي التكوين المخصوص
بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن
كل شيء وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق والتصوير والاعادة
ونحوها مما ورد في النصوص القطعية والاحاديث المشهورة من الاسماء
والصفات المشتقة المسندة اليه تعالى وفيه اشارات الاولى
ان صفة الفعل صفة حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة
واليه اشار بالسوق مساق تلك الصفات وبقوله والفعل صفة في الازل
الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك

ذلك راجعة الى صفة ازلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام
بمعنى مبدا الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا صفات
متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الاضافة كما ظن واليه اشار
الامام بعنوان الصفة الفعلية وفيما بعد بقوله والفعل صفة في الازل
فان عدم كون الاخراج صفة ازلية حقيقية من مسلمات العقول واليه اشار
الامام ابو منصور الماتريدي بقوله اذا اطلق الوصف له تعالى بما يوصف به
من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف به بمعنى قائم
بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع والامام ابو الحسن الرستغفني
في الارشاد بقوله طريق التكوين طريق الصفات والافعال الواقعة
بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام والامام ابو المعين
النسفي في التبصرة بقوله ان الخالق وصف تمدح اجماعا فلا بد من وجود معنى
يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات والامام عطا بن علي
الجوزجاني في شرح الفقه الابسط بقوله لو لم يكن تعالى خالقا قبل الخلق
ثم احدث الخلق اي صفة بها الخلق فخلق به تبطل تلك الصفة عند فراغه
من الخلق فيلزم العجز ومحلية الحوادث وصرح به العلامة صدر الشريعة
في التعديل بقوله صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشأها
فالصفات قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان
في الرحمة والكرم والرضا كما في شرح المقاصد والحارث المحاسبي
كما في معالم السنن فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص
والارشاد وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى جوانب التعريفات بعد
الاهتمام بتحقيق المرام فقد نبهوا على المراد في المقام من مبدا الاخراج
المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام الثالثة
الرد على المعتزلة القائلين بمغايرة التخليق للمخلوق متمسكين بان التخليق
لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا افتقر
الى خلق آخر وتسلسل كما في الصحائف الرابعة الرد على من ارجع
الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى ان التكوين

ظنه كثير من المتأخرين منه

وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل امور اعتبارية
تحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس مغايرا للمفعول
في الخارج فالتكوين عين المكون متمسكين بانه مبدأ الاخراج من العدم
الى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر
في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها
وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا تكون الا
جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجوب جميع المقدورات كما في شرح المقاصد
واشار الامام الى الاستدلال على المرام متضمنا للجواب عما تمسك به النافون
بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله في الفقه الاكبر وانه تعالى لم يزل
خالقا اي متصفا بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التاثير بتخليقه
اي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه بذاته تعالى في الازل لان
الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه في الامور الثابتة
بالاتفاق على ما صرحوا به في اثبات الصفات الذاتية والتخليق
يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران
كما في الصحائف واليه اشار بقوله والتخليق اي مبدأ الايجاد في الخارج
صفته في الازل اي صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر
فاشار الى انه لو لم يكن متصفا به في الازل بالمعنى ثم بذاته تعالى قبل
وجود المخلوق واتصف به لوجود المخلوق صار الصفة حادثة لها بالمخلوق
فكان القول بتعريه عنها في الازل وحدوثها لحدوث المخلوق قولا
بقيام النقص والحاجة الى ما يخلو بذلك والقديم تعالى عن ذلك
وصرح به في التأويلات الماتريدية والارشاد والتبصرة النسفية
والبداية لابي شجاع الناصري وفيه اشارات الاولى ان ذلك المبدأ
المدلول هو المعنى الذي يجده من نفسه الفاعل به يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
ويؤثر في ايجاده بالفعل في الوقت المراد واليه اشار بقوله والتخليق
صفته في الازل بل هذا المعنى يعم الموجب ايضا لا صلاحية التاثير الراجعة
الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التاثير في الايجاد والترك دون

قطنه الفاضل الخيرابادي منه

دون التاثير بالفعل الثانية ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع
الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه اشار بتعقيب قوله وفاعلا اي
متصفا بفعله اي بسبب قيام الفعل بمعنى مبدأ الايجاد بذاته تعالى
فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية
فيما به الفعل كما ان التكوين حقيقة فيما به التكوين كما في الحواشي الكمالية
للنسفية وقد بينه بقوله والفعل صفته في الازل فاشار الى ان
اختلاف اسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث التعلق لحصول
المخلوقات تخليق ولحصول الارزاق ترزيق ولحصول الصور تصوير
الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريدية كما في شرح التعديل
لدلالة المشتقات فيها على اصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر
الصفات الثالثة الاخذ من قوله تعالى فعال لما يريد فانه علق على
الارادة ودل على التاثير بالايجاد فكان غير القدرة والارادة بدلالة
التعليق والصيغة فانها تدل على الصدور بالفعل دون الصحة بشهادة
اللغة والعرف والاستعمال وانما عبر عنه بالتكوين اخذا من قوله
تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون كما في التسديد
واليه اشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفته في الازل وبيانه انه تعالى
وصف ذاته بانه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه للاشياء بانه يقول له
كن وهو مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور منا دال على ايجاده تعالى
الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس بمعنى
تعلق القدرة والارادة لانه علق على الارادة اي تعلقها المدلول
بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا اراد شيئا فدل على انه غيره لان المعلق
غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتاثير في الازل
ورتب عليه الوجود المدلول بقوله فيكون في الثاني فدل على انه
غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود
فلا يرجع اليه بدلالة اللغة والعرف والاستعمال قال في المعارف
شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفي القدرة والارادة في وجود الاشياء
فما الحاجة الى صفة اخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون

التأثير لا يكفيان في وجود الأثر والتأثير بصفة التكوين واعترض الإمام
الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أي جاز أن يتعلق بالتأثير
وجاز أن لا يتعلق وصفة التخليق إن كانت مؤثرة أيضا على سبيل
الجواز كانت عين القدرة وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب
لزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب أن تأثير
صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى
وجب وجود المخلوق وإلا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد
بالحصول فعلى سبيل الجواز لأنه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة
بعكس ذلك إذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل
الوجوب فللخلق جهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من إيجابه
كون الله تعالى موجبا لما علمت ولا من جهة جوازه بالنفس المذكور كونه
قدرة لما بينا أن جهة جوازه غير جهة جوازها وقال في التبصرة وذلك
يلزم الإمام الأشعري وجمهور أصحابه القائلين بأنه تكوين بالكلام النفسي
وأمر بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة وفرقهم بين التكوين
وبين سائر الصفات الثابتة بدلالة المشتقات بالقول
باستقلالها وإرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكم
وتناقض ومثله في مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد والثانية
ما أشار إليه بقوله فيه «فكان الله خالقا قبل أن يخلق» الموجودات
ورازقا قبل أن يرزق «ذوي الحياة فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت
الذي تعلق به تلك الصفة وكان قادرا على خلق الشموس والأقمار في هذا العالم
لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران كما في الصحائف
وفعله أي مبدأ صفته القائمة به تعالى في الأزل فأشار إلى أن صفة
الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة إلى تعلق القدرة والإرادة وعين
المكون في التحقق لزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو
عن صفة كمال وإليه أشار بقوله وفعله صفته في الأزل واستغناء
الحوادث عن التكوين بل المكون فإنه إذا كان عين المكون لزم استغناؤه
عن المكون لا محالة كما في حواشي البخاري وإليه أشار بقوله والفاعل أي

أي المكون للموجودات «هو الله» الواجب المتعال المتصف بصفات
الكمال فلو لم يكن صفة حقيقية لزم خلوه عن صفة كمال وإخلاء المشتق
الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشيء
البتة في وقت أراد أن يوجده فيه كما أشار إليه في التعديل دون من
صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لأن الكاسب أيضا يوصف
بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة كما سيصرح به ثم أشار إلى المغايرة
للمكون بقوله «وفعل الله» أي مبدأ فعله المدلول بالمشتق «غير مخلوق»
لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لأنه ليس يتعلق الخلق
والإيجاد في الخارج فلا يفيد نفيه بل لا يصح نفيه أيضا إشارة إلى أن
التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والإخراج من العدم إلى الوجود
بل مبدأ التأثير في ذلك وليس نفس المكون في التحقق والتعقل وأن
صفة التخليق غير المخلوق لأنا نقول وجد هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه
فيتعلل وجوده بتخليق الله إياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا
وجد لأن الله خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك
باطل كما في شرح الصحائف وأن إيجاده المكونات بتكوينه ليس بالإيجاب
لقدرته على الترك كما في التعديل أن المراد بإيجاده الشيء البتة أنه لا تردد
في أن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فيتميز عن القدرة إذ هي لا توجب
الجزم فيتميز لا يلزم منه الإيجاب بالذات لتوسط الفعل الاختياري
وهو الإيجاد وقت كذا وإليه أشار بقوله «والمفعول مخلوق» محدث
مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه في التعقل والتحقق وصادر
عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق وكل ذلك أشار إليه في مواضع
من الإرشاد والتبصرة والتعديل والتسديد وفيه إشارات الأولى
أن صفة الفعل والتكوين زائدة على القدرة والإرادة وإليه أشار
ببيان كون فعله تعالى صفة مستقلة أزلية فإنهما قد ثبتا أن قد وجبهما
الذات فهما معا لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا احتياج إلى
إيجاد اختياري لزم قدم الحوادث والغنى عن الإيجاد الاختياري
الثانية أن مأخذ الاشتقاق الذي هو المعنى المصدري ليس هو

الفعل والتكوين صح

كما في التعديل صح

الصفة القائمة به بل ما يترتب المعنى المصدري من الامر الموجود المعبر عنه بالحاصل
بالمصدر وانه مرجع هذه الصفات الفعلية ليس من الامور الاعتبارية
مثل الحدوث والامكان بل من الامور الثابتة في الاعيان كالصفات
الذاتية واليه اشار بقوله وفعله صفة في الازل وتبعه الامام الماتريدي
في التاويلات حيث قرر الاستدلال بانه تعالى تمدح في كلامه الازلي
بالاسماء التي يشتق منها صفات الافعال كما تمدح بالاسماء التي يشتق
منها صفات الذات حيث قال هو الله الخالق البارئ المصور الآية
الى اخر ما مر من البيان الثالثة الرد على من زعم ان التكوين حادث
وانه عين المكون بحسب التحقق في الخارج كالمعتزلة والاشعرية الرابعة
الرد على من زعم انه حادث وقائم به تعالى كالكرامية وهشام من المعتزلة
الخامسة الرد على من زعم انه حادث لا في محل كبشر بن المعتمر وابن
الراوندي السادسة الرد على من زعم انه محل الاثر كالعلاف من المعتزلة
والى ذلك كله اشار بقوله صفة في الازل السابعة ان ذلك
المبدا قديم يتجدد تعلقه بوجود الشيء في وقت اراد ان يوجده فيه
واليه اشار بقوله والمفعول مخلوق اي يوجد بعد العدم بالاختيار
فلا يلزم قدم المكون كما ظنه المخالفون ولا يلزم كون الايجاد قديما واثره
حادثا كجرح سرى بعد مدة اذ لا يصح ان يقال انزل القرآن ليلة القدر قديم
ولانه فعل المختار لا يكون قديما فالمنشا قديم وتاثيره حادث كما في التعديل
وانما ذكره بعض شراح التحفة في رد قول المخالفين انه لا يعقل من التكوين
الا الايجاد ولو كان ازليا لزم ازلية المكونات كما صرح به في التبصرة
والتلخيص والكفاية والتسديد بناء على انه لما لم يكن هو وصفاته زمانيا
كان نسبة ذاته وصفاته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلولة له صادرة منه كل في وقته فهو من باب
المجاراة وبيان ثبوت المطلوب على تقدير تسليم بعض المقدمات
لا فائدة في الالزاميات والافليس هو مذهب ائمتنا الاثبات
كما ظن من قصر النظر على ظاهر الكلمات فالحاصل ان التكوين ليس بمعنى
التاثير بل صفة حقيقية بها التاثير والايجاد عند تعلق الارادة

ظنه كثير من المتاخرين والشراح كالخيالي والكستلي منه

الارادة والاختيار كسائر الصفات المشتقات واليه اشار
بالصفة الازلية وعدم المخلوقية والمغايرة في المآل فاذا احطت
بفحوى المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع والاشكال عدت
صعابا في ظاهر الحال الاول ما قيل لقول لهم ان عنيتم نفس مؤثرية
المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة
مؤثرة في صحة وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم امرا ثالثا
فبينوه الثاني ما قيل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج
المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي
ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون
موجودا عينيا ثابتا في الازل وانه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات
ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر وانهم اطبقوا على اثبات
ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وسكتوا عما هو اصل الباب
اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك
وافترانها بارادته الثالث ما قيل اعترافا بذلك ان ما ذكروه لا ينفي
ما قاله الاشاعرة من انه على تقدير صيل ليس سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بمتعلق خاص ولا يوجب كونه صفة اخرى لا ترجع الى القدرة
المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم من دليلهم ذلك بل في كلام
ابي حنيفة ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة على ما نقله الطحاوي
بقوله له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق كما انه
محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق
قبل انشائهم ذلك بانه على كل شيء قدير فانه تعليل وبيان لاستحقاق
اسم الخالق قبل المخلوق بسبب قيام قدرته عليه في الازل انتهى بل هو
مع ما بعده من قوله وكل شيء اليه فقير وكل امر عليه يسير تعليل وبيان
لكونه تعالى موصوفا بصفات الافعال الدالة على الكمال وبصفات
الذات مع كونه موصوفا بالقدم بلا ابتداء والدوام بلا انتهاء
وكونه حيا لا يموت ولا يتطرقه الفناء فيوما لا ينام مريدا كاملا

للامام الرازي في المحصل منه

لصاحب المقاصد منه

لابن الهمام في المسايرة منه



الارادة بحيث لا يكون الا ما يريد فالقادر الكامل القدرة بحيث لا يعجز عن شيء من المقدورات
فانه على كل شيء قدير مفتقر اليه كل شيء في التكوين والابقاء قديم مستغن
عن الحاجة لكمال الاستغناء فلفظة ذلك اشارة الى الكل كما صرح به
في شرحه القاضي ابو حفص الغزنوي والامام ابو شجاع الناصري الرابع
ما قيل ان الاستدلال لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام
ولا يثبت صفة اخرى وان دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل
من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة
والارادة الخامس ما قيل ان القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه
ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير
بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة
بالمقدور حال ارادة الايجاد السادس ما قيل ان التمدح بذلك كالتمدح
بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال
لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الارض
والسماء نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات
فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح اتصافه به
في الازل ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل
قادر عليه السابع ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ التأثير بالنسبة
الى مقدورات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته
نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون التكوين صفة اخرى
الثامن ما قيل انه ان اريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري فمسلم
ان ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بحقيقي وان
اريد به الصفة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدري مستلزما لذلك
انما هو في الشاهد وليس الامر كذلك في الغائب وانه منقوض بمثل
الواجب والموجود وان اريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد
وقد عرفت ان القول بان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور

لصاحب المقاصد منه

لصاحب الطوالع وصاحب المواقف والمقاصد منه

لصاحب المقاصد منه

للفاضل الكستلي في حواشي النسفية منه

للفاضل الخيالي في شرح النونية وحواشي النسفية منه

لصاحب المقاصد وتبعه الخيالي في شرح النونية منه

المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا واذا نسب
الى الفاعل يسمى خلقا والتكوين ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
ليس تحقيقا في المقام بل غايته توضيح للمقول بعينية التكوين للمكون وتقريب له
الى الافهام صرح به صاحب التعديل في شرحه **فصل** في خصوصيات التكوين
قدم منها التفضل والانعام في الدارين بالتوفيق للاصلح في الدنيا والدين
والتوفيق للطاعات والاثابة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق
لذلك لسوء الاختيار وبالمعاقبة على المعاصي وقال في الفقه الاكبر والله
متفضل اي محسن في الدارين بوجوه الانعام بدلالة الاطلاق كالتوفيق
للاصلح والطاعات واللطف والاثابة بالزيادة على ما يستحق العباد
من الكرامات من غير وجوب شيء من ذلك عليه تعالى بل من فضله واحسانه
على من شاء من عباده فان الفضل هو الزيادة عن الاقتصاد
وكل عطية لا يلزم من يعطي كما في المفردات وعادل اي معاقب
بما لا يزيد على المعاصي الى اختياره وتمام الجزاء بلا وجوب العقاب عليه
تعالى لعدم التفاضل على من شاء من عباده العاصين اي عامل بعدله
في بعضهم كما دل التقابل فان العدل هو المساواة في المكافاة كما
في المفردات وبينه بقوله يعطي من النعم في الدارين كما دل الاطلاق
اضعاف ما يستوجب العبد اي يستحقه بالطاعات بمعنى الترتب
على الافعال والتروك وملائمة الاضافة اليها في مجاري العقول
والعادات كما دل قوله تفضلا منه تعالى واحسانا على العبد
بالزيادة على ما يستحقه في صيغ اللطف منه تعالى في جميع نعم الدارين
بالتفضل لا الوجوب وقد يعاقب العبد على الذنب كبيرة كان
او صغيرة كما دل الاطلاق عدلا منه على سوء اختياره واقترافه
من غير وجوب عليه كما بينه بقوله وقد يعفو ويترك عقوبة المجرم
فيهما بالتوبة وبدونها كما دل الاطلاق فضلا منه واحسانا فاشار
الى ان اللطف والتوفيق واثابة المطيع فضل منه وعقاب العاصي
عدل منه تعالى من غير وجوب شيء من ذلك عليه فقد يترك العقاب

اي الفائض بالفضل والدليل المثبت له منه

فضلا منه تعالى والى الاخذ من قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس وقوله
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
وهم لا يظلمون اى بنقص ثواب او زيادة عقاب وفيه اشارات
الاولى عدم وجوب رعاية اللطف اى ما يختار المكلف عنده الطاعة
او يحصلها او يقرب منها كالارزاق والاجال والقوى والالات
ونصب الادلة بمعنى وجوب اقصى اللطف في ذلك كله كما قالت
المعتزلة الثانية عدم وجوب العوض الخالي عن التعظيم على الالام
كما زعموا من قبح تركه لكونه ظلما الثالثة عدم وجوب رعاية الاصلح
للعباد عليه تعالى في الامور الدينية بمعنى الانفع في باب الدين كما زعمت
المعتزلة البصرية بمعنى كون تركه نقصا يتنزه عنه قياسا على ان الحكيم اذا
امر بالطاعة وقدر على اعطاء ما يوصل المأمور اليها ولم يفعل عد في زمرة
البخلاء وان منع اللطف نقض للغرض من الامر وهو قبيح يجب تركه
الرابعة عدم وجوب اثابة المطيع والتعظيم كما زعمت المعتزلة البصرية
الخامسة عدم وجوب عقاب العاصي عليه تعالى كما زعم جميع المعتزلة تمسكا
بان الزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه
منزه عنه فلا بد من الثواب وسبب وجوب الفعل انما هو دفع المضرة
والا لوجب جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب
وان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجترأ على المعاصي
لان النفس لا تميل الى الطاعات المخالفة لهواها الا بعد القطع بلذات
ترتب عليها ولا تزجر عن الشهوات الا مع القطع بالالام تترتب عليها
وبان الايات والاحاديث كثرت في تحقق الثواب والعقاب
يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب السادسة
عدم وجوب احترام المعصوم والتائب ان علم الله فسقه لو ابقاه بناء
على ان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله فهو قبيح كما زعمه بعضهم
واشار الامام الى اثبات المرام والجواب عن شبه المخالفين في المقام
بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله في الفقه الاكبر والله يهدى اى يخلق
الاهتداء من الايمان والطاعة كما دل الاطلاق في من يشاء الله

الله هدايته من عباده لحسن اختياره فضلا منه واحسانا عليه بتوفيقه
لذلك وتيسير اسبابه من غير وجوب رعاية الاصلح واللطف عليه ويضل
اى يخلق الضلالة من الكفر والمعصية كما دل الاطلاق في من يشاء الله
ضلالته من عباده لقبح اختياره عدلا منه ومجازاة على سوء اختياره
من غير وجوب العقاب عليه تعالى وبين كونه عدلا منه على عبده مجازاة
على سوء اختياره مع الزام المخالفين فيه بما اعترفوا به بقوله واضلاله
للعبد يلزمه خذلانه فهو تفسير باللازم لان الاضلال بمعنى خلق
الضلالة عند اهل السنة كما اشار اليه في فصل خلق الاعمال حيث قال
في قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر فما بقي في العالم شيء الا وهو داخل
فيه وصرح به في شرح المقاصد وغيره ويلزمه الخذلان وبمعنى الخذلان
عند المعتزلة كما في الكشاف والتبصرة وتفسير الخذلان اتفاق
كما هو المتبادر انه لا يوفق العبد ولا يهيئ له اسبابا بالخير ولا يعينه
على ما يرضاه عنه لاختيار العبد ضد ما يرضاه وهو اى عدم التوفيق
على ما يرضاه من العبد من الطاعة لسوء اختياره عدل منه تعالى اتفاقا
في ضلاله المستلزم خذلانه عدل منه تعالى على العبد جزاء لسوء اختياره
وهو اى العدل كما ثبت بالنصوص منه تعالى عقوبة المخذول اى
عقابه على قدر ما اكتسبه المخذول من المعصية سواء كان اكتسابه
بالجوارح او القلب كالعزم على المعصية كما دل الاطلاق فانه يؤاخذ به
عند عامة السلف كما قال الباقلاني والقاضي عياض لقوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم كما في فتح الباري وغيره وفي شرح البخاري
للكرماني في الايمان دليل لما عليه الجمهور ان افعال القلب اذا استقرت
يؤاخذ بها وقوله عليه السلام ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها
ما لم يتكلموا او يعملوا به محمول على ما اذا لم يستقر وذلك معفو عنه بالاتفاق
لانه لا يمكن الانفكاك عنه بخلاف الاستقرار فاشار الى منع وجوب
اللطف ورعاية الاصلح للعباد عليه تعالى مستندا بانه لو وجب عليه لما خلق
الضلالة في احد منهم ولما وجد كافر وفاسق ومبتلى حيث لا يوجد فيهم
اقصى اللطف وقد تكلفوا الجواب به فلا يندفع بان الكل لا يخلو عن لطف

يتفاوت النسبة اليهم واليه اشار بقوله ويضل من يشاء عدلا منه
والى منع وجوب عقاب العاصي عليه تعالى فانه ان اريد بالواجب ما لا بد من فعله
لقيام الداعي وانتفاء الصارف فهو مضاد للتمكن من الترك فلا يكون
مختارا تعالى عن ذلك واليه اشار بتعليق الهداية والاضلال بمشيته تعالى
وان اريد انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان جائزا في نفسه كما في العاديات
على ما اختاره متأخروا المعتزلة فهو مجرد تسمية مع اجتراء على ما يوهم
النقص عليه تعالى والى انهم متناقضون في ايجاب الاصلح وغاية مقدور
الالطاف والقول بالعدل في ترك التوفيق ومنع الالطاف فهو اكد الزام خفي
بيانه على اقوام وفيه اشارات الاولى ان القبح انما هو في اختيار
المعصية والضلالة دون خلقها بل هو من العدل والمجازاة واليه اشار
بقوله وهو عقوبة المخذول على المعصية الثانية ان بين التوفيق
والخذلان تقابل العدم والملكة واليه اشار بالتفسير وحمله على التفسير
باللازم وجعل التقابل تقابل التضاد كما ظن غفول عن المذهب
اذ ليس الخذلان عند الامام بمعنى خلق القدرة على المعصية كما قاله الاسفرايني
ومن تبعه منا وامام الحرمين ومن تبعه من الاشاعرة لان القدرة صالحة
للضدين على البدل عنده كما يأتي فهو بمعنى عدم التوفيق والاعانة على الطاعة
وترك العبد مع نفسه كما في المسايرة الثالثة ان مشيته تعالى
للهداية ليست الجاء وجبرا بل فضل واحسان منه تعالى واليه اشار بقوله
ويهدي من يشاء فضلا منه اي لا الجاء وجبرا كما زعمه المعتزلة في المشية
وخصصوها بالطاعة لادائه الى خلق الايمان والكفر على الجبر كما في الارشاد
للاسفرايني ولكونه صرفا عن الظاهر بلا دليل الرابعة ان هداية الله تعالى
للعبد بخلق الاهتداء فيه وهو لازم الدلالة الموصلة لمن تعلق به المشية
واليه اشار بقوله ويهدي من يشاء وحملهم الهداية على بيان طريق
الحق او الارشاد الى طريق الجنة في الاخرة يرده ورود الهداية في
النصوص القطعية مقيدة بالمشية فان البيان عام للكل لا يقبل التقييد
وارشاد طريق الجنة في الاخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين
وفي حقهم امر محتم غير مقيد بالمشية كما في التبصرة الخامسة ان

ان اضلاله تعالى للعبد خلقه الضلالة فيه عدلا منه على سوء اختياره واليه
اشار بقوله ويضل من يشاء عدلا منه وحملهم الاضلال على الوجدان
ضالا والتسمية به او الاهلاك والعذاب يرده التقييد فيهما
بالمشية اذ لا معنى لتقييد ذلك بها كما في شرح المقاصد وحملهم اياه على منع
الالطاف للعلم بانها لا تجدي او الاسناد المجازي يرده عدم المعنى
في تقييده بالمشية لتحتمه مع العلم بعدم الجدوى وانه مناقض لاصولهم
وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا كالاقدار والتمكين
على الطاعة يعلم قطعا انه لا يجدي بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة
كيف لا يعدون ذلك عبثا كما في شرح المقاصد ويرده عدم تعذر
الحقيقة بل كثير من النصوص يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال
فيهما الى الله ليست الا بطريق الحقيقة كما في التبصرة وشرح المقاصد
فليس لهم حمل النصوص المقيدة للهداية على ارشاد طريق الجنة في الاخرة
ولا حملها وحمل اسناد الاضلال مطلقا على التجوز كما ظن نعم قد يسند
الهداية الى القران والرسل والاضلال الى الاصنام والشياطين
على مجاز النسب مع القرائن كما يأتي الثانية ما اشار اليه وقال
في الفقه الابسط لا يطلب اشد الاحتياج فانه الغني عن العالمين
من العباد شيئا من الطاعات لغرض وحاجة ولا ينفي بشكر نعمه
الطاعات القولية والفعلية والمالية انما هم يطلبون منه الخير
لاحتياجهم اليه تعالى فكما ان الغنى لازم ذاته لا يفارقه كذلك الاحتياج
للعباد الى ما عنده من الخير وفيه اشارات الاولى ان الزام التكاليف
الشاقة على العباد ليس للاحتياج بل لفضله تعالى على العباد واليه اشار
بتقييد نفي الطلب بالاحتياج مشيرا الى ان الطلب منهم
ليحصل لهم تطويع النفس الابية عن الانقياد وتجريدها عن الشهوات
النفسانية ليفوزوا بالسعادات الابدية كما اشير اليه بقوله تعالى
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون كما في
شرح النونية الثانية ان تعليل الايجاب بالمنفعة ودفع الضرر
مبني على كون افعاله تعالى واحكامه معللة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام

ظنه الفاضل الخيالي في شرح النونية منه

كونها علة لعلية اللطف عليه والاحتياج اليها في العلية والله الغني عن العالمين
واليه اشار بقوله انما هم يطلبون منه الثالثة ان العبادة
حق الله على العباد شكر النعم والالطاف فلا تكون الالطاف
واجبة عليه واليه اشار باقتباس الحديث المشهور عن معاذ وحذيفة
ابن اليمان وانس وابي هريرة من تخريج البخاري واحمد بن حنبل والبزار
وابن عساكر بقوله وحق الله عليهم ان يعبدوه ولا يشركوا به
شيئا لان نعمة الوجود والسلامة وما يترتب عليهما من النعم
المترادفة العامة الشاملة لاصناف اللطف والاصلح سبب
لايجاب الشكر بالتوحيد والعبادة فهي حق واجب لله في ذمم الناس
لا انفكاك لهم عن ادائه والخروج عن عهدته كما يشعر به الحق ولو وجب
عليه تعالى اللطف للعباد ورعاية الاصلح لهم لما وجب على العباد شكره
لكونه اداء للواجب عليه كمن يؤدي دينا لازما عليه وهو باطل اتفاقا
فاذا فعلوا ذلك المذكور من التوحيد والعبادة تحقق لهم اي الثابت
لهم عليه بمقتضى وعده من فضله ان يغفر لهم لقوله ان الحسنات
يذهبن السيئات وقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم ويثيبهم عليه اي على ذلك المذكور بمقتضى الوعد لقوله تعالى
انا لا نضيع اجر من احسن عملا وامثاله وفيه اشارات الاولى ان
شمول الوعد في الطاعات والوعيد في المعاصي وغلبة ظن الوفاء بهما
يكفي في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح واليه
اشار بقوله فاذا فعلوا ذلك تحقق عليه ان يغفر لهم ويثيبهم عليه
مع انه ثابت بالنصوص الوقوع وهو لا يستلزم الوجوب عليه تعالى
فنعمل بمقتضى النصوص الواردة في ثواب المطيع ونقول بوقوعه
لمن عمل بها لما ان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الشارع عنه
واما النصوص الواردة في عقاب العاصي فنعمل بموجبها ونقول
بوقوعه فيمن يتعلق ارادته ومشيئته بعقابه لئلا يتعطل قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم
وجوب الثواب والعقاب ولا الخلف في الوعد ولا الوعيد كما

كما في شرح التلويح وسيأتي تفصيل الثانية ان الاعمال لو كانت
سببا موجبا للاثابة والعقاب لما تخلف واللازم باطل لثبوت
العفو والمغفرة في البعض كما بالتوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط
عمن عاش على الكفر ثم آمن او على الايمان ثم كفر واشتراط الموت على ذلك
للاستحقاق يبطل الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة
وانتفاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله
تحقق لهم عليه ان يغفر لهم الثالثة منعه للنص الدال على تكفير الصغائر
بالعبادات وعلى ما لا يستلزمها الاعمال من المغفرة لعدم استلزامها
بالايجاب وفاقا فهو محض فضله فكيف يتصور الظلم والبخل في حقه
الثالثة ما قال في رواية محمد وفي مسند الحارثي والخوارزمي قال
عطاء بن ابي رباح المكي القرشي سمع ابن عباس وابن عمر وابا هريرة
وابا سعيد الخدري وجابرا روى عنه الجماعة كما في تاريخ البخاري
وهو من شيوخ الامام قال في حقه ما رأيت افضل منه كما في الميزان
للذهبي ولذا نقل عنه هذا البرهان لو عذب الله اهل سمواته الملائكة
المطيعين في جميع ما يؤمرون واهل ارضه من المطيعين والعاصين
اجمعين كما دل الاضافة حيث لا عهد لعذبهم وهو غير ظالم لهم
في ذلك ولا واضع للشيء في غير موضعه لخلوه عن عاقبة حميدة
اليس لهم على الطاعة الا بالآيات التكوينية والتنزيلية والهامهم اياها
بتركيب العقول والاقدار على الاستدلال وكشف حسن الطاعة
على قلوبهم وصبرهم عليها بتوفيقهم للطاعة وتوطين قلوبهم عليها
المشار اليه بانزال السكينة اما هذه الامور نعماء جليلة
واحسانات موصلة الى جزيل الكرامات انعم الله بها عليهم من
غير سبق لاستحقاقهم ومن غير وجوب عليه تعالى اتفاقا فلو طالبهم
بشكر هذه النعم الواجب عليهم باطباق العقل والنقل ما قدروا
عليه وقصروا وفيه اشارة الى ان كل ما يفعله العبد من الطاعات
لا يكافي نعمة حياته المقارنة لها ولا نعمة اقداره اياه على ادائها
وغيرها من النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العباد

وقلتها بالنسبة اليها قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكيف
يستحق عوضا عنها في الآخرة فضلا عن الوجوب ولتصور الظلم او البخل
في تركه وكان له ان يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالم لهم فاشار الى منع
الظلم او البخل في منع اللطف والاصلح والعوض فانه كان عدلا منه
ومجازاة على التقصير في واجب الشكر لا ظلما او بخلا ونقضا للغرض
كما زعموا وفيه اشارات الاولى انه تعالى لو منع الكف ببعض
المصالح والالطاف لزم ترك الواجب والظلم على اصلهم ويجب
حينئذ سلب القدرة عنهم رأسا لكونه اصلح لهم بل عدم ابقائهم
الى بلوغهم والواقع خلافه واليه اشار بقوله ليس ذلهم على الطاعة
والهامهم اياها وصبرهم عليها ومنه اخذ الاشعري الزام استاده
الجبائي فقال له لو ان صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم
فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى ابلغ فاجتهد مثله فالقول الله
تعالى له علمت انك لو بلغت فكان الاصلح لك الموت في الصبا
قال فينادي الكفار من دركات لظى يا الهنا لما علمت انا اذا
بلغنا عصينا فهلا امتنا في الصبا فانقطع الجبائي فتاب الاشعري
عن الاعتزال كما في المسايرة وهو اظهر مما في المواقف وغيره انه
ناظر في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث
صغيرا والزمه في قول العاصي يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصى لك
فلا ادخل النار لما يتخيل ان لهم دفع الالزام به بان اماتته للصغير
في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر واضل غيره فاماتته لمصلحة الغير سيما
اذا كان الغير كثير الظهور رجحانه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى
ابو الحسين البصري لدفع الزام به عن شيخه الجبائي بعد اربعة ادوار
واكثر لكنه تحكم كما في التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عمن لا حاجة له
لاصلاح غيره وهو ظلم عندهم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
في نظام العالم كما في شرح العضدية وغيره وانه لو منعه لذلك فكيف
لم يمت قبل البلوغ فرعون وزردشت وغيرهما من المضلين لاصلاح

الاصلاح كثير من العالمين كما في التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائي
ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظا اصلح آخر موجب
بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب
فوت الاصلح له ولعله كان في نسل صلبي كان الاصلح لهم ايجادهم
فلرعاية الكثير فات الاصلح الثانية انه تعالى لو عذبهم جميعا
على تقصيرهم لكان حسنا مترتبا عليه عاقبة حميدة لكنه تركه
الى احسن منه وهو عفوه من فضله الثالثة ان اصل البرهان مروي
مرفوعا وموقوفا رواه احمد بن حنبل وابو داود وابن ماجه وابن حبان
وابو يعلى والطبراني والطيالسي والبيهقي والضياء المقدسي وعبد بن حميد
عن ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وحذيفة بن اليمان
عنه عم انه قال ان الله لو عذب اهل سمواته واهل ارضه لعذبهم
وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم من اعمالهم لكنه
لما كان من الاحاد الغير المفيدة في المقام لم يسنده عطا بل اورده
مبرهنا مفيدا للالزام الرابع ما اشار اليه بقوله في الفقه الاكبر
ولا يجوز ان يعتقد ونقول يسلب الله الايمان والتصديق القلبي
من عبد مؤمن قهرا من غير ان يتركه العبد باختياره ومباشرته لاسباب
الكفر ولكن العبد يدع الايمان اي يتركه اختيارا وعزما على الكفر
لخذلان الله اياه فاذا ترك العبد التصديق اختيارا فحينئذ
يسلب منه الايمان والتصديق اي يستولي على قلبه الشيطان
بتسليط الله تعالى مجازاة عليه فاشار الى منع وجوب اخترام المعصوم
او التائب ان علم الله فسقه لو ابقاه بناء على كونه تفويتا للغرض
بعد حصوله اذ لو وجب اخترامه لوجب قبل سلب الشيطان منه
الايمان واللازم باطل وكذا الغرض وكيف يتعقل استحقاق النعيم
الدائم بمجرد كلمة في اخر عمره مثلا حتى يكون عوضا وكذا العذاب الممتد
بشرب قطرة من خمر كما في شرح المقاصد وفيه اشارة الى الاخذ من قوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين

قاله الفاضل عصام الدين
في حواشي النسفية
منه

والى الخذلان وتسليط الشيطان عدل منه تعالى مجازاة على سوء عزم العبد
واختياره للكفر وفيه اشارات الاولى الرد على المعتزلة المنكرين
للتسليط وقد احتج اصحابنا فيه بقوله تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء
للذين لا يؤمنون على انه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى اضلهم
واغواهم ويتاكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين
وحمل المعتزلة على الحكم بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن وحملوا الارسال
على التخلية بين الشياطين وبينهم ورد بانه اذا قيل ان فلانا جعل
هذا الثوب ابيض لم يفهم منه انه حكم بذلك فوجب حمل الجعل على
التاثير والتحصيل لا على مجرد الحكم كما في التفسير الكبير في سورة الاعراف
وروى البيهقي وابو يعلى وابو نعيم عن اسامة بن زيد عنه عليه السلام
انه تفل في فم صبي وقال اخرج يا عدو الله فاني رسول الله ثم ناوله الى امه
وقال خذيه فلا باس عليه ورواه احمد بن حنبل وابو داود والطبراني
من حديث ام ابان واختاره الاشعري والباقلاني كما في لقط المرجان
للسيوطي وغيره وصرح به الامام ابو المعين في بحر الكلام الثانية
انه لو وجب اللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى لما ترك ذلك في حق احد
لخذلانه وتسليط الشيطان وذريته واليهما اشار بقوله فاذا ترك
فمن يسلب منه الشيطان ولو وجب وابقاه لزم كون اماتة الانبياء
والعلماء المرشدين بعد حين وتبقية الشيطان وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح للعباد الثالثة انه لا يمكن القول بوجوب
الاصلح الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين فهو الاصلح للعباد والامر بخلافه
كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله ولكن العبد يدع الايمان وقد صرح امام الحرمين
بفهم هذا المعنى من كلام الكعبي فنادى لسان الحال في كل ناد انه لو وجب
على الله الاصلح واللطف بالعباد لما ضلت المعتزلة طريق الرشاد

فصل لما بين من خصوصيات التكوين التفضل العام للعالمين شرع
في بيان بعض منها عام كذلك للعالمين وقال في الوصية والله خالق
العباد ورازقهم اي معطي رزقهم المقدر في مدة حياتهم واراد بالعباد
ما يشمل البهائم تغليبا كما في شرح المقاصد ومميتهم اي خالق الموت فيهم

فيهم في اجلهم واخر مدة قدرت لحياتهم والرزق بمعنى المرزوق ما ينتفع به
الحي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما كما دل الاطلاق وقيل
ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة عندنا والمملوك عند المعتزلة وهو
يختص بالمباح فيصير النزاع فيه لفظيا كما قال الرستغفني ومن تبعه منا
والاستاد ابو اسحاق ومن تبعه من الاشاعرة وليس بصواب كما ظن فان
اقامة البراهين في كتب الاكثرين تدل على انه نزاع معنوي في مطلق الرزق
والمربى به كالمملوك لبعض من محل النزاع وصرح به الامام الرازي والامدي
وشارح المواقف والمقاصد ومن فسره بالمتغذى به من مشايخنا كصاحب التبصرة
والكفاية والاعتماد فقد تسامح فيه اعتمادا على التصريح بالتعميم ففي التبصرة
ان الرزق يقع عندنا على الغذاء والملك جميعا وفي الكفاية انه يقع عندنا
على الملك والماكول والمدد الذي يصل الى العبد بواسطته ويدل على انه
لا يختص بالمتربى به انه مامور بالانفاق من الرزق والمتربى به ليس كذلك
كما في التفسير الكبير وقالت المعتزلة ليس الحرام المنتفع رزقا وينتفع الشخص
برزق غيره تمسكا بانه لو كان رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب عليه
وبان الرزق يحصل من افعالهم وملكهم والملك لا يثبت في الحرام كما في التبصرة
والتسديد وسياتي جوابه واما الاماتة في الوقت الذي علم الله في الازل
وقدر بطلان حياة الحيوان فيه فهو ايضا بفعله تعالى وخلقه سواء كان الحيوان
مقتولا او لا وهو واحد لا تعدد ولا تعلق فيه كما دل الاطلاق وقال
اكثر المعتزلة ان موت المقتول تولد من فعل القاتل فهو من افعاله لا فعل الله
وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله فهو متعدد وادعوا فيه الضرورة
واستشهدوا عليها بذم القاتل ولو كان ميتا باجله الذي قدر الله له
لمات وان لم يقتل فهو لم يجلب حينئذ بفعله لا مباشرة ولا توليدا
فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا وهو باطل قطعا وايد بقوله عليه السلام
لا يزيد في العمر الا البر ونحوه من النقليات كما في شرح المقاصد وسياتي جوابه
وقال كثير من المحدثين ان الاجل متعدد منجز ومعلق بان يثبت في صحيفة الملائكة
مطلقا وفي علم الله مقيدا بنحو الصلة والصدقة ويؤول الى علم الله
متمسكين بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

ظنه الشيخ اكمل الدين في شرح الوصية
ونقله الشيخ علي القاري
منه

والمتبادر مما ذكره في التفسير الكبير ان الاصل في الاطلاق
هو الحقيقة كما تقرر في الاصول وظاهر ان الامر به عام
لما ليس بصدد التربي مجازا ولا صارف عن الحقيقة
عرفا فلا بد من الحمل عليه كما في شرح المواقف
او دعوى التخصيص به في العرف
كما في شرح المقاصد
منه

ظنه الشارح علي القاري

وقوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وقوله وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
والحديث الزيادة ونحوه وسيأتي جوابه فليس القول بهما الا وجهية في شيء
كما ظن واستدل الامام على كون الرزق والاجل مقدرين في الازل معينين
بتقديره مشيرا الى دفع متمسك المخالفين بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله في الوصية
لقوله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه تعالى اثبت له
لوازم الالوهية وخواصها ونفاها عن شيء غيره مؤكدا اياه بالانكار بقوله
هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء مستنتجا منه تنزهه عن الشرك بقوله
سبحانه وتعالى عما يشركون كما في تفسير البيضاوي وفيه اشارات الاولى
ان الرزق مباحا كان او حراما والاماتة في الاجل المقتول كان او لا مخلوقه تعالى وبتقديره
وفعله وتعيينه دون احد غيره كما دل الاضافة اليه تعالى والنفي عن الغير سواء
كان الانتفاع والاماتة متعلق الذم والعقاب على الكاسب بسوء اختياره
واقدامه او لا كما دل الاطلاق ودعوى الضرورة غير مسموعة في مقام
المنازعة سيما بمقابلة القطعيات الثانية انه ليس التقدير ان زيدا
ان فعل او لم يكن كذا طال عمره ففي شرح التعديل لا يقال انه يمكن ان يقدر الله
ان زيدا ان اعطى الصدقة طال عمره وان لم يعط ينقص عمره فيجوز ان يزيد العمر
او ينقص لانا نقول الواقع لا يخلو عن احدهما معينا فالمقدر عند الله
ذلك الواقع وان العمر ليس في صرفه او جلبه تأثير لاحد كما صرح به في التعديل
وغيره واليه اشير بقوله ثم يميتكم فانه بمعنى يخلق الموت او يقدره فيكم
وعلى كلا المعنيين هو منه تعالى على حسب علمه المتعلق باحدهما معينا
الثالثة ان في العدول عن الاستدلال المشهور من ان الحرام لو لم يكن
رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا واللازم باطل لقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على وصول الرزق الموعود
الكل احدا اشارة الى ورود المنع عليه بعدم استلزام انتفاء الاخص
انتفاء الاعم فلا يلزم عدم كونه مرزوقا لانتفاعه بالاشياء المباحة سيما
الخسيسة وانه ان لم يجد غيره فلا حرمة لاضطراره وان وجد واعرض عنه
بسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق اليه والثانية ما قال في رواية
محمد والحافظ طلحة والحارثي وابي عبد الله بن خسرو البلخي والقاضي

والقاضي ابي عبد الله محمد الخوارزمي حدثني يزيد بن عبد الرحمن الاودي
عن عبد الله بن مسعود عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال تكون النطفة
اي توجد في الرحم اربعين ليلة ثم تكون علقة اربعين ليلة ثم تكون
مضغة اي قطعة لحم قدر ما يمضغ اربعين ليلة ورواه البخاري ومسلم
وغيرهما عن ابن مسعود وسيأتي تفصيل المقام وبيان وجوه المرام
ثم ينشئ الله خلقا اي يحرر ويتم مادة خلقه كما فسره روايتهما
ثم يجمع خلقه فيقول الملك اي يرسل الله اليه الملك قبل ان ينفخ فيه
الروح فيقول مستكشفا للقضاء السابق طالبا لاظهاره للملائكة
اي رب اذكر هذا المخلوق ام انثى اسعيد اي ممن وجبت له الجنة
بالوعد ام شقي اي ممن وجبت له النار ما اجله اي مدة حياته المقدرة
له ما رزقه اي ما ينتفع به في حياته ما اثره اي عمله بيان لسعادته وشقاوته
فيكتب روي على صيغة المجهول والمعلوم ما يريد الله به مما ذكر من الاحوال
والرزق والاجل فالسعيد من وعظ بغيره اي وفق للخيرات بالاستدلال
بحال غيره وما ادى اليه امره لدلالته على سبق القضاء بالسعادة في حقه
والشقي من شقي في بطن امه اي قدر له الشقاوة في رحم امه فهو من قبيل
ذكر الكل وارادة الجزء وفيه اشارات الاولى بيان ان الاعمال
امارات وليست بموجبات واليه اشير بقوله فالسعيد من وعظ بغيره
فان مصير الامور في النهاية الى ما جرى به القدر في البداية لكن لا يخرجه
عن القابلية فتقدير السعادة له قبل ان يولد لا يدخله في خبر ضرورة السعادة
وكذا تقدير الشقاوة له قبل ان يولد لا يخرجه عن قابلية السعادة كما دل
عليه قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة وذلك لان التقدير
تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية وهو صادر باختياره فكذا التقدير
مقيد به كما حققه العلامة ابن الكمال وغيره الثانية انه حديث
مشهور واليه اشار بالاستدلال به في الاعتقاد فانه روى القدر المشترك
منه سبعة عشر صحابيا امير المؤمنين عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وحذيفة بن اسيد وابو ذر وابو هريرة والعرس بن عميرة وعائشة
وغيرهم رضي الله عنهم وروى عنهم باكثر من نحو اربعين طريقا كما سيأتي

وهو دال على كتب الرزق والاجل مطلقا اي اثباته وتعيينه كما اراده الله سواء كان رزقه مباحا او لا واجله بقتل او لا متعلقا للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والاقدام او لا كما دل الاطلاق **الثالثة** ان الاجل ليس منه في صحيفة الملائكة غير ما في ارادة الله وعلمه وعلى انه واحد لا يجري فيه المحو والاثبات واليه اشار بقوله فيكتب ما يريد الله به حيث دل على كتب ما تعلق به الارادة على الاستمرار المدلول من الصيغة **الرابعة** ان رزق كل احد معين له لا ينتفع به غيره ولا يملكه لغيره الا عند نفاد انتفاعه به وخروجه من رزقه كما في التبصرة واليه اشار باضافة الرزق اليه واشار الى دفع تمسكهم بظواهر النصوص بقوله في رواية المذكورين **فيما اول ما روي** عبد الله بن عيسى عن عبد الله بن ابي الجعد عن **ثوبان** رضي الله عنه مولى رسول الله **عنه عليه السلام انه قال لا يزيد في العمر** باول ببركته وطيب عيشه **الا البر** فانه لطيبته كانه يزيد فيه **ولا يرد القدر** اي ما يخاف نزوله وتبدو طلايعه وامارته من المكاره والفتن ويكون القضاء الالهي جاريا بان يصان عنه العبد الموفق للدعاء فاذا اتي به حرس من حلول ذلك كما في الفتح المبين فيكون دعاؤه كالرد لما كان يظن حلوله ويتوقع نزوله فكانه لا يرده **الا الدعاء وان العبد ليحرم** اي يمنع **الرزق** اي بركته او سعته او الشكر عليه **بالذنب يصيبه** اي بشوم كسبه للذنب يمنع بركة الرزق لا نفس الرزق المقدر لما رواه الحاكم والبيهقي عن ابن مسعود والطبراني وابو نعيم عن ابي امامة عنه عليه السلام انه قال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والحديث رواه بتمامه احمد بن حنبل والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني والحاكم وابو يعلى وابن منيع والضياء المقدسي والروياني عن ثوبان رض ورواه الترمذي والحاكم عن سلمان الفارسي سوى الجملة الاخيرة وفيه اشارات **الاولى** انه خبر واحد والاحاد كالظواهر تاول بما ترجع الى المحكمات ومشهورات الروايات واليه اشار بالتاويل فلا يثبت بها نقص الرزق المقدر وعدم وصول كله ونقص الاجل والزيادة عن المقدر بنحو صلة او صدقة او غير ذلك من وجوه البر فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما مما ذكر من الخير والبركة والراحة وعدمها كما يجوز بارادة اللازم في قولهم ذكر الفتى عمره الثاني وكشف عنه

عنه قوله عليه السلام لن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها ولكن زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد يدعون له بعد موته فيلحقه دعاؤه في قبره فذلك الزيادة في العمر رواه الحافظان ابن النجار والسيوطي عن ابي الدرداء عنه عليه السلام **الثانية** ان الرزق والاجل مخصصان من عموم قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعليه جمهور المفسرين واليه اشار بالحكم بتاويل الحديث مع موافقته لعموم الاية ولم يحمله على بيانه **الثالثة** ان الاجل واحد وما يدل على تعدده او تغيره مؤول واليه اشار بتفريع التاويل فالاجل المقضي محمول على الموت والاجل المسمى عنده على البعث من القبور كما عليه الجمهور لحكم قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وقوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي ذا قدر وتعلق التقدير به لان المجي لازم له وبعد المجي لا يتصور التقدم فلا يحتاج الى صرف العطف الى المجموع كما في امالي المحقق ابن الحاجب وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره محمول على ارادة النقص عن الخير والبركة كما في شرح المقاصد وغيره او ما اول بارجاع الضمير الى مطلق المعمر لا الشخص المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه الا في كتاب كما في التبصرة والكفاية وغيرهما وعليه جمهور المفسرين وتصحيح الارجاع الى الشخص المعمر بعينه مع وحدة الاجل كما ظن بناء على انه مقدر بالانفاس المعدودة دون الازمان المحدودة واختلاف الانفاس بالسرعة والبطوء بحسب الصحة والراحة والمرض والآفة ليس بذاك لان التقدير تابع للعلم الشامل للزمانيات وازمنتها وان كان متعاليا عن التغير بتغير الازمان كما عرف في التعديل والصحائف فيشمل الازمان المحدودة الواقعة فيها الانفاس المعدودة لان التقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الارادة التابعة للعلم او نتيجة الحكمة التابعة له كما في التعديل وغيره والثالث ما **قال في الوصية والكسب** اي تحري ما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ كما في المفردات **وجمع المال من الحلال حلال** اي مأذون فيه شرعا مستعار من حل العقد كما في المفردات وفيه اشارة الى الرد على المتقشفة المانعين عن الكسب كما في بحر الكلام **وجمع المال من الحرام حرام** اي ممنوع عنه شرعا وفيه اشارة الى انه ما ورد في ذم جمعه محمول

ظنه العلامة ابن الكمال في تفسيره متبجحا بانه مقتضى النظر الدقيق مع ظهور انه مما لا يليق منه

وهو جنس للاقسام الثلاثة الاتية منه

على الجمع من الحرام وفيه اشارات الاولى انه مطلق الكسب يشمل الجمع من الحلال
وهو يجب عند الحاجة لقوله عليه السلام كسب الحلال فريضة بعد الفريضة
رواه الطبراني والبيهقي عن ابن مسعود عنه عليه السلام ويستحب عند قصد التوسعة
على نفسه وعياله ويباح عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي عنه
كما دل الاطلاق الثانية انه يشمل الجمع من الحرام وغير الملك وهو عند
ارتكاب المنهي عنه كالغصب والسرقة والربوا واليه اشار باطلاق الحرام
الثالثة ان جواز الدفع عنه والذم والعقاب انما هو باعتبار الكسب
وسوء الاختيار واليه اشار بالجمع فلا يلزم انه لا يكون رزقا والله تعالى وعد لعباده
الرزق المطلق الا انه جعل اسباب الارزاق بايدي العباد وامرهم ان يطلبوها
من وجوه حلها بالاسباب التي جوز مباشرتها والجمع بها واليه اشار بالكسب
فاذا قدم العبد بهواه وطلب الرزق من غير وجهه والجمع من غير حله اوصل الله
اليه من ذلك الوجه بناء على اختياره ويتحقق ما وعده الله من ايصال الرزق ولكن
يستحق عقابه على سوء اختياره ومخالفة امره كما في الكفاية والتسديد **فصل**
ولما بين من خصوصيات التكوين ما يعم العالمين شرع في بعض منها خاص
بالعالمين وذكر منها ما يتوقف عليه العمل، قال من الوصية والاستطاعة
مع الفعل، وهي جملة ما يتمكن به العبد من الفعل اذا انضم اليها اختياره الصالحة
للضدين على البدل كما في التعديل وغيره فهي عبارة عن امور بعضها عدمي
وهو سلامة الاسباب والآلات الظاهرة كسلامة اللسان عن الخرس
واليد عن الشلل والبدن عن المرض لعدم تصور صدور الافعال بتلك العلل
كما في التسديد وغيره وبعضها وجودي وهو تيسير الاسباب الخفية
فان الفعل الاختياري مسبوق بخمسة امور العلم والارادة والقدرة
والقصد المصمم والايجاد كما في الصحائف اشار الى جميع تلك الامور قوله تعالى
من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما
مدحورا ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان
سعيهم مشكورا كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك
محظورا حيث دل على ان حصول مطالب الدنيا والآخرة عند ارادة العبد
بخلقه تعالى فيمن اراد بحسب جري عادته وعلى ان حصولها بالامداد الشامل

الشامل باطلاقه لسلامة الاسباب الظاهرة وتيسير الاسباب الخفية
وعلى ان الحصول موقوف على مشيئته تعالى فلذا قد يتخلف المراد عن ارادة
العباد وعلى ان المذمومية واستحقاق الجحيم لسوء ارادة العبد وصرفها
الى المعصية والمشكورية واستحقاق النعيم المقيم لحسن ارادة العبد
وصرفها الى الطاعة فلله الحجة البالغة كما في تفسير العلامة ابن الكمال فلا يتجه
ما ظن ان المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول
وان كان الى امر آخر ففيه النزاع وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة وغيرها
من ان الاستطاعة الحقيقية عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
الى تسميته للمركب باخص اجزائه وفيه اشارات الاولى انها مقارنة
للفعل بمعنى ان المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره
اي ترجيحه الطرف المعين من الطرفين الممكن فيهما مقارن للهيئة الحاصلة
بالمصدر لكونه علة لها كما صرح به في التبصرة والتعديل والتلويح وغيرها
لا شرطا لها كما ظن ونسب الى بعض اصحابنا فانه ما قالوه انما هو في الاستطاعة
المجازية المشروط بها التكليف الثانية ان في ذكرها على وجه الثبوت
دون البرهنة على اثباتها اشارة الى ان طريق معرفتها الوجدان واختاره
الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة يتمكن بها من الفعل
والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية
بخلاف حركة المرتعش فلا يتجه ما ظن ان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم
ومعه ممتنع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال خلقها
الله ضروري وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء
الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت
المكنة فان جميع ما ذكر لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة
كما في شرح المقاصد الثالثة ان الوجدان يدل على كونها صفة زائدة
على المزاج الذي هو وآثاره من الكيفيات المحسوسة وعلى سلامة البنية
كما ذهب اليه بشر بن المعتمر الرابعة انه يدل على انها ليست
من قبيل الاجسام كما ذهب اليه ضرار وهشام من المعتزلة حيث قالا
القدرة بعض القادر اي القدرة على البطش هي اليد السليمة والقدرة

ظنه صاحب المحصل منه

ظنه صاحب التبصرة [illegible] الامام السغناقي [illegible] منه

ظنه الامام الرازي في صدد الاعتراض على الاشاعرة منه

على المنفي هي الرجل السليمة وعلى انها ليست لبعض المقدور كما ذهب اليه بعضهم
كما في المواقف وغيره واشار الى صلاحية الاستطاعة الحقيقية للضدين
على البدل • وقال في بعض نسخ الفقه الابسط والاستطاعة التي يعمل بها العبد
المعصية • المنهي عنها • هي بعينها • لا بمثلها ولا بمعنى الاستطاعة السابقة كما صرح به
في التعديل وغيره • تصلح ان يعمل بها الطاعة • المأمور بها بدل تلك المعصية
فاشار الى انها قدرة صالحة لهما وان كانت مقارنة للفعل لمكنة الترك
ورواه عن الامام في المقالات الماتريدية والتبصرة والكفاية والتعديل
والاعتماد واختاره الامام القلانسي وابن سريج البغدادي كما في التبصرة
البغدادية والنسفية واختاره كثير من الاشاعرة كما في شرح المواقف خلافا
للاشعري وجمهور اصحابه ووافقهم بعض الماتريدية والنجارية وتمسكوا فيه
بوجوه الاول انها لو تعلقت بالضدين لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها
لتلك القدرة المتعلقة بهما الثاني انه ما نجده عند صدور احد المقدورين
منا مغايرة لما نجده عند صدور الاخر كما في شرح المواقف الثالث انها
لو صلحت لهما لزم قدرة العصمة في الكافر والخذلان في المؤمن وكل منهما في وقت
واحد واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك اجماعا كما في التبصرة والتسديد
وسيأتي جوابها واشار الى الرد على المعتزلة والكرامية بنفي سبق الاستطاعة
الحقيقية على الفعل • وقال في الوصية وهي • لا • توجد • قبل الفعل • كما قاله
اكثر المعتزلة وتبعهم الكرامية • ولا بعده • بانه ينفك عنه ولا يقارنه فهو
تأكيد لبيان مقارنتها للفعل بنفي اضداده ردا على المخالفين في المقام
وهم تمسكوا بان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم
محالات الاول جمع المتنافيين لان القدرة وكونها مع التعلق صح منافيان اذ القدرة
يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغني عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها
لانه يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم
فالقدرة لا تكون مع الفعل كما في شرح التجريد الثاني قدم جميع الممكنات
الواقعة بقدرة الله القديمة كما قلتم لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة
الثالث بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله

حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول ما هو حاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور
كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز في الكل بالاتفاق
الرابع لزوم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لانه هذا معنى تعلق القدرة كما في
شرح المقاصد وغيره واشار الامام الى اثبات المرام من مقارنة الاستطاعة
الحقيقية للفعل وصلاحيتها للضدين • مع الاشارة الى جواب متمسكات المخالفين
فيها بوجهين • الاول ما اشار اليه بقوله في الوصية • لانه • اي ما يستطاع به
لو كان قبل الفعل • ومن جملته عرض لا يبقى زمانين كما مر فلو لم يحتج الى وجود قدرة
مقارنة للفعل • لكان العبد • في فعله • مستغنيا عن • فضل الله تعالى واعطائه
القدرة • وقت الحاجة • الى القدرة ضرورة احتياج المعلول الى العلة
وعدم بقاء الجملة المتمكن بها السابقة من حيث هي جملة • وهذا اي استغناء
العبد عن فضله تعالى • خلاف حكم النص لقوله تعالى والله الغني عن العالمين
وغناه لازم ذاته الواجب الوجود • وانتم الفقراء • الى فضله والاحتياج
اليه تعالى لازم لكم لا ينفك فلكم ضرورة لزوم الامكان للممكن • والله خلق الخلق
والحال انه لم يكن لهم طاقة • على الفعل مطلقا • لانهم ضعفاء • بمقتضى الامكان
عاجزون • حينئذ عن طاعة او عصيان ثم تفضل عليهم بالاقدار والتمكين
من العلم والاختيار فاشار الى الجواب بالقلب بانه الاستطاعة لو كانت
قبل الفعل لزم وجود المقدور بدون القدرة واستغناء المعلول عن العلة
اذ لا يحصل الفعل بالقدرة السابقة الزائلة بل لا بد من القدرة الحاصلة للعباد
مقارنة للفعل وكون الشيء معلولا ومستغنيا عن العلة متنافيان والثاني
اشار بقوله لكان العبد مستغنيا عن الله وقت الحاجة والى منع لزوم قدم
الممكنات مستندا بان قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد لانها ازلية
دائمة وليست من قبيل الاعراض والثالث اشار بقوله والله خلق الخلق ولم يكن لهم
طاقة ثم اقدرهم فقدرتهم ليست كقدرته فلا يلزم قدم الممكنات لانه
انما يتم لو كانت القدرتان القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية
مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وكونها قديمة ثابتة لا ينافي كون
تعلقها الذي يترتب عليه الوجود في الوقت المراد مقارنا فلا يلزم من كون
تعلقها مع الفعل قدم الحوادث كما زعموا بخلاف قدرة العبد فانها عرض

اي التعلق الذي يترتب عليه الظهور في الخارج
فلا يرد اعتراض شارح المواقف بعدم
انفكاك القدرة عن التعلق المعنوي
منه

[illegible]

لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يقارن تعلقها كما ظن الثالث
ما أشار إليه بقوله فيها ولو كان ما يستطاع به بعد الفعل يعني لم يقارنه و
لم يكن صالحا لهما لكان حصول مطلق الفعل من المحال أي مما يجمع فيه بين
المتناقضين كما في المفردات لأنه حصول بلا استطاعة وطاقة على الفعل
مطلقا وحصول المعلول بدون العلة محال بالضرورة فأشار إلى الجواب
بالقلب بأن الاستطاعة يستحيل تعلقها بالفعل الحاصل بدونها فلو لم تكن
مقارنة للفعل بطل التكليف به مطلقا لكونه تكليفا بما لا يطاق وكان حصوله
من المحال لأن السابقة كاللاحقة في الانعدام وقت الحاجة لكونها عرضا
لا يبقى وإليه أشار بالتعرض لعدم الطاقة لولا المقارنة وإلى منع لزوم إيجاد
الموجود مستندا بأن المحال إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد وأما
بهذا الإيجاد فلا وإليه أشار بالتعرض للاستحالة لو كان بعد إيجاد الفعل
وفي المقام إشارات الأولى أن المذهب وهو إثبات أمر بين أمرين
مبني على أن الاستطاعة مع الفعل وأنها تصلح للضدين ولا توجيه كما في التعديل
وإليه أشار ببيانهما قبل ذلك قال في شرح التعديل قد توهم بعض الناس
أن كل من يقول بأن القدرة مع الفعل فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين
وكل من يقول بأن القدرة سابقة فهو قائل بأنها تصلح للضدين لكن هذا غلط
بل المنقول عن أبي حنيفة أنها مقارنة ومع ذلك تصلح للضدين الثانية
أن القدرة الحقيقية أي جملة ما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره وإن كانت
مقارنة للفعل مع الهيئة المحصلة فإنها تصلح للضدين على البدل بمعنى أنه لا يجب
معها صدور الفعل بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضا وإليه أشار بصلاحية
استطاعة المعصية بعينها للطاعة فإن من تلك الجملة التي يتوقف عليها الفعل
الأمر العدمي والحال كالإيقاع وتعلق الإرادة وصدوره عن العلة التامة
بالأولوية دون الوجوب كما في التعديل والمقدمة الثالثة من التوضيح
على أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل حقيقة ذا القادر المختار هو الذي
يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة
وهذا المعنى متحقق بعد كون الفعل مع اجتماع العلة فلا إيجاب كما مر ولذا قال
في شرح التعديل أن المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختيار الفاعل

المتوهم هو الإمام الرازي وتبعه صاحب الصحائف والمقاصد منه

الفاعل أي ترجيح الطرف المعين علة للهيئة الحاصلة بالمصدر فيما يتمكن به الفاعل
هو القدرة الحقيقية وهي مقارنة للفعل إذا وجد الفعل لكن تصلح للضدين
أي لا يجب معها الفعل فإن المختار يفعل بلا وجوب فيتخلف الفعل معها ممكن
الثالثة أن الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم تكن صالحة للضدين على البدل
لكان التكليف والعقاب بلا طاقة حقيقية ولزم الجبر وإن وجد مناطهما
بمعنى سلامة الأسباب وإليه أشار باستلزام كونه حصولا بلا استطاعة
وطاقة ففي التعديل أن لزوم تكليف غير القادر في الأشعري يلتزمه ويقول أن الله
يعاقب على الترك مع عدم القدرة ولا يقبح هذا منه وأما نحن فلا نلتزمه بل نقول
لما لم يمكن جعل الحقيقية لخفائها مناطا للتكليف إذ لا شعور بها إلا عند الفعل
فجعلت مظنتها وهي السابقة الظاهرة مناطا على وجه يفيده إذ يمكنه السعي
إلى الإتيان بالمأمور به ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة وذلك لأن
الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن أبي حنيفة خلافا للأشعري إذ لا يجب بها
الفعل بدون الاختيار أي ترجيح الطرف المعين فإن تعلق التكليف بالسابقة
فإن خلق الله الحقيقية فأوقع العبد الفعل يثاب وإن لم يوقع يستحق العقاب
وإن لم يخلقها لا يصدر الفعل فالعبد إن لم يقصد أصلا يستحق العقاب بإيجاد الاختيار
الترك وإن قصد لكن لم يصدر لعدم الحقيقية فالمرجو أنه لا يعاقب فعلم
أن استحقاق العقاب إنما هو على تقدير أن يخلق الله القدرة الحقيقية ومع ذلك
لم يوقع العبد الفعل أو لم يقصد الفعل أصلا فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم
القدرة فإن قيل ما هو لازم في الإيمان بدون الحقيقية فإنها غير زائدة على ما هو
مناط التكليف فيه ولأنها لو لم تخلق فقصد العبد لا يرجى أنه لا يعاقب قلنا
لا نسلم أما من علم التحدي والمعجزة فالحقيقية على تصديق النبي فيما أتى به ثابتة
وأما أمثال أبي جهل ونحوه فلا يعاقب إلا على ترك تصديق ما يدل عليه
صريح العقل كوجود الصانع فإذا قصد التصديق حصل الإيمان بخلاف أفعال
الجوارح إذ لا يلزم من قصدها وجودها وقد اتضح بتحقيق المرام من إشارات الإمام
اندفاع وجوه من الإشكال في المقام أحدها لزوم اجتماع المقدورين لوجوب
مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما الثاني لزوم قدرة المعصية في الكافر
والمخذول لأنه في المؤمن إذ كل منهما في وقت واحد الثالث لزوم اتحاد القدرة

مع مغايرة ما نجده عند صدور احد المقدورين لما نجده عند صدور الاخر الرابع
لزوم تسليم كونها قبل الفعل في القول بصلاحيتها للضدين على البدل الخامس
لزوم تعلقها بالضدين بل المقدورين مع امتناعه ضرورة ان اشتراط المخصص
لهذا غير المخصصة لذاتك كما ذكر في شرحي المواقف والمقاصد وغيرهما

فصل ولما استلزم توقف الفعل على الاستطاعة عدم التكليف به
بلا استطاعة على المذهب المنصور بين عدم جواز التكليف بما لا يطاق
فيما رواه الامام عبد الله البخاري في الكشف والامام ابو الحسن ظهير الدين
المرغيناني والامام ابو عبد الله الصيمري والامام حافظ الدين محمد الكردري
في كتب المناقب انه قال في رواية يوسف بن خالد السمتي والله لا يكلف
العباد * التكليف ايجاب كما هو المثبت درجة الاطلاق * ما لا يطيقونه من الافعال
كجمع النقيضين لانه لا يليق بحكمته وفضله * ولا اراد منهم ما لا يعلمون *
بل جعلهم عقلاء قادرين على الاستدلال والعلم ثم كلفهم واظهر تعلق الخطاب
لهم بارسال الرسل والامر بما نصب عليه الدليل من المعتقدات والاعمال
فقد دلهم عليها ومكنهم من العلم بها كما قال تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه
من تذكر وجاءكم النذير فاشار الى انه لجلال العقل منه تعالى انما يكلف العباد
بتحصيل ما لا طاقة لهم عليه بمعنى استحقاقهم العقاب على تركه لانه قبيح اي خال
عن العاقبة الحميدة والله تعالى حكيم لا يفعل الا ما له عاقبة حميدة وفيه
اشارات الاولى انه من باب التنزيهات كاستحالة صدور ما هو
نقص منه تعالى كما صرح به في التبصرة والتعديل والتسديد والاعتماد
والتوضيح واليه اشار بنفي تكليف ما لا يطاق ونفي ارادته وليس عدم جواز
التكليف به بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو اصلح للعباد فيؤول الى وجوب الاصلح
عليه تعالى كما ظن فاعترض به الثانية الاخذ من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فانه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالملزوم
مثله كما في التلويح الثالثة ان التكليف والامر لا يستلزم الارادة وانما يكون
كذلك لو كان فائدة الامر منحصرا في ايقاع المأمور به وهو ممنوع واليه اشار بعطف
نفي الارادة على نفي التكليف بما لا يطاق ولم يقتصر عليه واختاره من الاشاعرة الاستاذ
ابو اسحق كما في التبصرة وغيرها وابو حامد الاسفرايني كما في شرح السبكي

ظنه صاحب التلويح
منه

السبكي للعقيدة ابي منصور خلافا للاشعري وجمهور اصحابه فان الاشعري صرح
في كتابه المسمى بالنوادر ان تكليف ما لا يطاق جائز وان الله لو امر عبده
بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا كما في التبصرة النسفية
في فصل صلاحية القدرة للضدين وصرح به امام الحرمين في الارشاد حيث
قال فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا
عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق ويؤمن به
في جميع ما يخبر عنه وقد اخبر عنه بانه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه
وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية
وتحرير محل النزاع ان ما لا يطاق عندهم اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقائق وجمع الضدين واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا لنفسه
لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه كخلق الجسم والصعود الى السماء
او لا يجوز وقوعه لوجود مانع عنه من علم الله انه لا يقع واخباره بذلك
ولا نزاع في وقوع القسم الاخير لتكليف العصاة والكفار لكنه ليس
تكليفا بما لا يطاق عندنا لان العبد قادر على القصد وصرف الاختيار اليه
والاخبار بالشيء تابع للعلم به التابع للمعلوم في الماهية كما سبق في
الاشارة اليه واما القسمان الاولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به
والآيات ناطقة به ويجوز التكليف به عند بعضهم وقال بعضهم بجواز
التكليف بالقسم الثاني دون الاول وبعضهم بوقوع التكليف بما يرجع
الى القسم الاول كما تقدم من الارشاد والمطالب العالية وذكره الآمدي وغيره
فلا اجماع على عدم التكليف به كما قيل ولا انحصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح
البيضاوي في مرصاد الافهام بانه انما النزاع في الممتنع لذاته وليس
منسوبا الى الاشعري لقوله بعدم تاثير قدرة العبد وكون الاستطاعة
مع الفعل والتكليف قبله كما قيل لاستلزامه كون جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق ولم يقل به احد بل الثبوت لتصريحه بذلك في كتاب النوادر
والقول بان تجويز التكليف به فرع لظهوره وان من اصحابنا من قال به
ينافي القول بان كثيرا من ادلتهم تنصب لها في غير محل النزاع وقد استدلوا
عليه بوجوه الاول انه لو لم يجز تكليف العباد ما لا يطيقونه لما جاز منهم

ونقله البيضاوي في نفس ... ... سلو ... عليهم
... ...
منه

الاول والثاني قالهما صاحب التلويح
والثالث قاله صاحب المواقف
منه

سؤال دفعه وقد جوزه الله في قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به كما في قواعد الغزالي
وانما استعاذ عما وقع في الجملة الثالثة ما قرر في الارشاد وغيره من تكليف
من اخبر انه لا يؤمن وامره بان يؤمن بانه لا يؤمن كابي لهب الثالث ان الامر
بتحصيل الايمان مع العلم بعدمه امر بجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايمان
مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بعدم الايمان
كما في المطالب العالية واشار الامام الى اثبات المرام والجواب عما تمسك به
المخالفون في المقام بقوله فيها وان الله لا يعاقبهم ولا يليق بالحكمة ان يعاقبهم
بما لم يعلموا ولم يتمكنوا من العلم به ولا يسألهم عما لم يعلموا مما لم ينصب
دليله ولا رضي لهم بالخوض والدخول في التفكر فيما التبس لهم علمه ولا تمكن
منه فضلا عن التكليف به والله يعلم في الازل ما يختص فيه من الاختيار
في ابقاء الفعل وتركه فيتحقق الخلق بحسبه لجري عادته على ذلك
كما بينته وقال في الفقه الاكبر يعلم من يكفر بصرف قدرته واختياره اليه
مع كونه مأمورا بالايمان وصرف قدرته فيه في حال كفره كافرا لعلمه
بجميع الاشياء على ما هي عليه واذا آمن بعد ذلك بصرف اختياره الى الايمان
المأمور به علمه مؤمنا في حال ايمانه واحبه في ذلك فاشار الى ان
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله
بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب لا يليق في الحكمة الا على ما يتمكن
العبد من العلم به وتحصيله والقدرة كلية فلا يكلف العباد ما لا يطيقون
ولا يطلب دفعه على التحقيق وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعفاء عما يشق
او عن العقوبة واليه اشار بقوله ولا رضي لهم بالخوض فيما التبس لهم به علم
والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما لا يمكن
ولا يعلم ايقاعه بجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف ابي لهب بالايمان
لانه قبل الاخبار بعدم ايمانه مكلف بالايمان الاجمالي فلا يلزم جمع النقيضين
اصلا وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ غايته ما نزل في حقه سيصلى نارا
ذات لهب وهو لا ينفي ايمانه لجواز ان يحمله على تعذيب المؤمن لفسقه
ولو سلم فهو كاخباره نوحا بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن
وحين ما علم ذلك وحقت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة

الفائدة كما في مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره المحقق عضد الدين
في شرح المختصر والى ان علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره
اليه وتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة والاختيار اليه لامكانه في نفسه
وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كما في التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيل العلم مع العلم
بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وفيه اشارات الاولى انه تعالى يعلم الاشياء
كما هي فيعلم ان زيدا يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته واليه اشار بقوله
يعلم من يكفر في حال كفره كافرا وكذا في الاخبار لانه تابع للعلم التابع للمعلوم
في الماهية بمعنى ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم
في الماهية كما حققه الشريف العلامة في حواشي شرح التجريد فيعلم ان الفعل
الفلاني يقع بقدرتي وارادتي وخلقي والفعل الفلاني بكسب العبد الفلاني
وارادته فينبغي ان يكون وقوع تلك الافعال كذلك لامتناع الجهل عليه تعالى
و لا يلزم عدم قدرة الله ولا عدم قدرة العبد كما في المواقف وشرح الصحائف
لا في الوجود بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فلا يرد الاعتراض بانه تعالى
عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع
ويظهر اندفاع ما ظن ان جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدروا ان يوردوا عليه
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثانية ان علم الله تعالى بفعل العبد لا يستلزم
الاضطرار ولا سلب الاختيار فانه تعالى يعلم الاشياء على ما هي واقعة عليه
من الصدور بالاختيار وكذا في تغيره واليه اشار بقوله واذا آمن بعد ذلك
علمه مؤمنا فاذا علم انه يفعل باختياره فهذا المعنى انما اوجب الجبر فيما فعل
واستحالة الطرف الاخر ينقلب علمه جهلا سيما اذ التغير اختياره ودفع الطرف الآخر
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما صرح به في التعديل وغيره الثالثة ان الفعل
في نفسه ممكن والوجوب بتعلق العلم او الخبر به لا يخرجه عن امكانه في نفسه
فكذا لا يخرج عن مقدورية للعبد بعلم الله انه يفعله وانه كان لا خروج عن معلوم الله
لما انه معلومه انه يفعل باختياره كما في الاعتماد واليه اشار بقوله علمه مؤمنا
في حال ايمانه واحبه اي على ايمانه فان محبة الله لعبده بمعنى استحماده كما في
كشف الكشاف وغيره وكسب الفعل الاضطراري مناط المدح والذم بالاتفاق

اي صاحب التلويح منه

ظنه الامام الرازي منه

ولبس لدائمي علة تامة له بل مع الارادة والاختيار الزائدين عليه كما في المواقف
والاختيار بمعنى صرف القدرة الى احد المقدورين وهو غير مخلوق كما سيأتي
بيانه **فصل** لما فرغ عن بيان ما يتوقف عليه العمل شرع في بيان كونه
بخلق الله وتكوينه و«قال في الوصية والعبد» اي المملوك لله من الملك
والانس والجن «مع اعماله» اي افعاله المكتسبة المختارة فان العمل
هو الفعل الصادر عن قصد كما في المفردات وتعميم ما كانت اعمال الجوارح
او القلوب كالمعرفة والتصديق كما دل الاطلاق وبينه بقوله «واقراره
ومعرفته» فالعبد مع جميع ما صدر منه ومنه الايمان «مخلوق» موجد
بعد العدم بايجاد الله تعالى فوجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد
كما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين واليه اشار بقوله مخلوق
واضافة الاعمال الى العبد وخالف فيه المعتزلة والمجبرة اما المعتزلة
ورئيسهم واصل بن عطاء البصري فانهم خالفوا الاجماع وقالوا العباد
موجدون لافعالهم الاختيارية وقال الجبائية منهم خالقون لها
فرد عليهم في ذلك واشار الى تنويره بقوله «فلما كان الفاعل مخلوقا
فافعاله» الصادرة عنه بصرف قدرته المخلوقة فيه كما دل الاضافة
لكونها ممكنة في نفسها صادرة من المخلوق «اولى ان تكون مخلوقة»
مقدورة لله تعالى لشمول قدرته للممكنات باسرها ولا شيء من مقدور الله
واقع بقدرة العبد موجودا بايجاده للتمانع كما مر وفيه اشارات
الاولى ان فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار غالبا
واليه اشار بقوله والعبد مع اعماله الثانية ان الكاسب يوصف
بالفاعل على الحقيقة واليه اشار بصيغة الفاعل فهو مطلق بمعنى من صدر
عنه الفعل كسبا كما قد يطلق على من صدر منه ايجادا الثالثة ان
الايمان بمعنى الحاصل بالمصدر مخلوق كما في التعديل والاعتماد واليه اشار
بقوله واقراره ومعرفته مخلوق واختاره مشايخ سمرقند كما
في المسايرة خلافا للبخاريين فانهم قالوا انه بمعنى الهداية غير مخلوق
وبمعنى الاقرار والاخذ في الاسباب وهو الاهتداء مخلوق وحملوا
عليه قول الامام مع اعماله واقراره ومعرفته مخلوق كما في التسديد

التسديد وغيره

وأجيب بان الهداية شرط حصوله لا ركنه كما ان الطاعات والكلام فيه
فهو من اشتباه شرط الشيء بركنه وفي شرح الوصية للشيخ الامام
اكمل الدين البابرتي لا يجوز ان يكون الايمان اسما للهداية والتوفيق وان
كان لا يوجد الا بهما كما زعم من قال انه غير مخلوق لانه مامور به والامر
انما يكون بما هو داخل تحت قدرته وما كان كذلك كان مخلوقا
وفي شرح المشكاة للهيثمي اختلفوا هل الايمان مخلوق او لا فقال بالاول
الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد وجماعة وبالثاني احمد بن حنبل
وجماعة والخلاف لفظي وما في شرح المسايرة نقلا عن الاشعري ان
اطلاق الايمان يشمل ما قام به تعالى من مدلول اسمه المؤمن وهو غير مخلوق
فخارج عن محل الخلاف وما في بعض الفتاوى من اكفار القائل بخلقه
ففي شرح المقاصد ان الصواب ان يحكى ذلك عن الكتاب واما المجبرة
ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي فانهم خالفوه ايضا وقالوا لا فعل
للعبد اصلا ولا اختيار ولا قدرة له على فعل وافعاله اضطرارية كحركات
المرتعش وحركات العروق النابضة واضافتها الى الخلق مجاز على حسب
ما يضاف الى محلها لا محصلها واشار الى الرد عليهم متضمنا للرد على من نفى تاثير
قدرة العبد واختياره اصلا «وقال في الفقه الاكبر ولم يجبر احدا من خلقه
على الكفر» لخلقه فيه والجائه اليه «ولا على الايمان» بخلقه فيه والجائه اليه «ولا خلقه»
اي احدا حال كونه «مؤمنا» بخلق الايمان فيه ابتداء من غير مدخل لاختياره
وكسبه «ولا كافرا» بخلق الكفر فيه ابتداء من غير مدخل لاختياره الصالح له
ولضده واشار الى تنويره بقوله «ولكن خلقهم» اي اوجدهم حال كونهم
«اشخاصا» اي متشخصين بما يعينهم من الذاتيات ولوازم التعينات
وليس الايمان والكفر بالاتفاق من تلك المشخصات المتوقف عليها تمايز
الموجودات فلم يخلقهم حال كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل
للاختيارات «والايمان والكفر فعل العباد» اي كسبهم بصرف استطاعتهم
وليس من الامور الضرورية منهم للفرق الضروري بين ما يصدر من العبد
بحسب قصده وداعيته كالايمان والكفر وبين ما يصدر منه باضطراره
كحركة نبضه ورعشته فالايمان والكفر من العباد من غير اضطرار ولا وجوب

وبيّنه بقوله فيه خلق الخلق أي المخلوقين من الثقلين بدلالة الخبر سليما
أي خاليا من الكفر والايمان لانهما ليسا من ذاتيات الاشخاص بل من لوازم
تعيناتهم وفي تقديم السلامة من الكفر اشعار بالاهتمام والانسبة
بالتفضل على الانام في التكوين سليما من الكبائر اثام ثم خاطبهم أي اظهر
تعلق الخطاب لهم بارسال الرسل وامرهم بالايمان والطاعات بتبليغهم
ونهاهم أي عن الكفر والسيئات بعد بلوغهم وخلق القدرة الصالحة
للامرين فيهم كما اشار اليه بثم وترتيب الامر والنهي فكفر بعد نعمة السلامة
من كفر بفعله أي كسبه وسوء عزيمته وانكاره للحق بعد ظهوره بالآيات
التكوينية والتنزيلية وجحوده أي نفي ما ثبت في جبلته من دلالة
فطرته كما اشير اليه بقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه
يهودانه وينصرانه ويمجسانه بخذلان الله اياه أي بسبب عدم
توفيقه له وآمن من آمن بفعله أي كسبه من حسن عزمه واقراره
بلسانه عند تمكنه وتصديقه بقلبه وكلامه في نفسه كل ذلك
من فعله أي عزمه ومن اقراره وتصديقه بتوفيق الله اياه ونصرته له
بتسهيل ذلك له وكشف حسنه على قلبه وفيه اشارة الى الاخذ من قوله تعالى
هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير أي خلقكم
خلقا بديعا وبالجميع مبادي الكمالات ومع ذلك فبعضكم مختار
للكفر كاسب له وكان الواجب عليكم جميعا ان تكونوا مختارين للايمان
شاكرين لنعمه تعالى كما في الارشاد وفيه اشارات الاولى ان
التوفيق هو النصرة والتيسير كما اشير اليه في المسايرة واليه اشار
بعطف التيسير لا خلق قدرة الطاعة كما ذهب اليه المحدثون ووافقهم
الاشعري وان لم يقل بتأثير القدرة الثانية ان التوفيق ليس
بمعنى خلق الطاعة كما ذهب اليه امام الحرمين ومن تبعه لان القدرة صالحة
للضدين كما مر والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سببها الثالثة
ان الخذلان عدم النصرة فبينهما تقابل العدم والملكة دون التضاد
كما ظن واليه اشار بالتقابل بين الخذلان والتوفيق منه تعالى وبيانه
بالنصرة الرابعة ان تخصيصهما بالذكر للاهتمام ثم اشار الى

نظمه الفاضل الشارح السيناوي والشيخ بن بها الدين منه

الى تعميم المرام وتعيين ما هو الحق من التوسط بين القدر والجبر في محل الخصام
وقال فيه وجميع افعال العباد من الحركة والسكون تنصيصا على ما يعم
الجميع لان افعال العباد لا تخلو عن الحركة والسكون وتقسيمان الافعال
الاختيارية كلها لان المراد بالحركة ما يعم الحركة الاينية وغيرها وكالصوم
والكف عن المناهي غير خارج عنهما كسبهم على الحقيقة بتأثير قدرتهم
في الاتصاف بها والله خالقها بتأثير قدرته تعالى في ايجادها فلا يلزم
اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وبيانه المرام بتحرير محل النزاع
والخصام على ما ذكره المحققون ان الفعل بمعنى الهيئة الحاصلة في الخارج اما
بقدرة الله وحدها او بقدرة العبد وحدها او بمجموعهما والاول اما ان يحصل
بها بلا اختيار من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية المحضة لجهم واصحابه
متمسكين بان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لشمول
قدرته تعالى وكان العبد عالما بتفاصيل احواله وبطلان اللازم ظاهر في النائم
والماشي والناطق والكاتب واما ان يكون مقارنا لاختيار من العبد
غير مؤثر اصلا وهو مذهب اهل الجبر المتوسط كالاشعري وجمهور اصحابه
وبه صرح امام الحرمين في الارشاد متمسكين بان فعل العبد لو كان
بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه
لا بد من ترجيح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل
لامتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع تسلسل المرجحات فوجود الاثر
بدون الوجوب وبان معلوم الله من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه
فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه والثاني اما
بان يصدر من العبد على الايجاب بان يوجب الباري تعالى للعبد القدرة
والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وهو مذهب الفلاسفة
ونقل عن امام الحرمين واما بان يصدر من العبد على الاختيار بان يوجد
الباري تعالى في العبد القوى والقدر بالاختيار وبهما مع الارادة الحاصلة
من العبد يوجد المقدور على الاختيار وهو مذهب المعتزلة كما صرح به
الامام الرازي واشار اليه صاحب المواقف متمسكين بانه لولا استقلال
العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد

الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر
والايمان والاساءة والاحسان وبان من الافعال قبايح يقبح من الحكيم
خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك فهي من افعال العباد
واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم وسيأتي جواب الكل وليس القوى
والقدر تمام العلة حتى يلزم الوجوب بل مع الارادة والعزم وهو ليس
بايجاده تعالى عندهم كما في كاشف الحصول للاصفهاني وغيره فليس
مذهبهم عين مذهب الفلاسفة كما ظن بل الصدد ومن العلة التامة ايضا
بالاولوية عند بعضهم كما في قواعد العقائد للنصير الطوسي والثالث
اما بان يكون اصل الفعل بمجموع القدرتين بمعنى ان قدرة العبد غير متعلقة
بالفعل لا تؤثر الا اذا انضمت اليها قدرة الله تعالى فتؤثر باعانتها
كما في الاربعين والصحائف وغيرهما فلا يلزم توارد المؤثرين المستقلين
على اثر واحد وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني ومن تبعه
من الاشاعرة متمسكين بان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى
والضرورة فارقة بين افعاله الاختيارية والاضطرارية ولا فرق
الا باختيار المؤثر اذ لا اثر لمجرد مقارنته بالضرورة واختياره ومشيته
متوقف على مشية الله واذنه واعانته فان تعلقت القدرة والمشية به
دخل في الوجود والا فلا كما في شرح الطوالع للاصفهاني واستقر عليه
رأي امام الحرمين في الرسالة النظامية حيث صرح فيها في مواضع بان تأثير
قدرة العبد في فعله باذن الله تعالى انما هو بالاختيار ثم قال هذا والله هو الحق
الذي لا غطاء دونه ولا مراء به لمن وعاه حق وعيه واما بان يكون اصل
الفعل بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة او معصية بقدرة العبد
وهو مذهب جمهور الماتريدية ففي التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد
قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف
بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين
وترجيحه وفي الاعتماد ان وجود الفعل بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكونا
وطاعة ومعصية بقدرة العبد ومثله في المسايرة وغيرها مما سيأتي

سيأتي واختاره القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تبعهم من المحققين من اهل السنة
كما في التلويح وفيه التوسط بين القولين والامر بين الامرين قال
في شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة
العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو اقرب الى الحق والى ذلك اشار
بقوله كسبهم على الحقيقة والله خالقها اي بتأثير اختيارهم في الاتصاف
فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار او المدخلية في الايجاد
فانه الخلق او اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد
القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب
لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل
بذلك المقدور واختلاف الاضافات لكونه طاعة او معصية او حسنة
او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح وبين ذلك الامام وقال
في رواية يوسف بن خالد السمتي من رواية الحارثي والمرغيناني والكردري
في المناقب وابي شكور السالمي في التمهيد وعبد الكريم الجرجاني من رواية
القاضي ابي العلاء الصاعدي وابي شجاع الناصري في البرهان الساطع
انه قال والذي نقول ونعتقد في ذلك حال كونه قولا متوسطا
بين القولين اي القول بالجبر والقول بالقدر انما مال يعني اي طرف مال
اليه من مقتضى الادلة المثبتة للاضطرار من توقف ترجح الفعل على الترك
على مرجح ليس من العبد ومن كون تفاصيل احوال الافعال غير معلومة له ومن كونه
منبع النقصان وغير ذلك ومقتضى الادلة المثبتة للاختيار من انه
لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان افعاله
واقعة على وفق قصده ودواعيه وكثرة السفه والعبث والقبح في افعاله
وغير ذلك كما في المقاصد ملت معه بالقول بتأثير القدرتين جميعا
ففي التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر
بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد اي اصله ووصفه مجموع خلق الله
واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا
فكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله في الايجاد وقدرة العبد

في الكسب والانصاف كما دل مجموع الكلام قولاً متوسطاً جامعاً مقتضى
جميع الادلة. كما قال محمد بن علي. بن الحسين رضي الله عنهم. لا جبر على العباد
فيما يصدر منهم من الافعال ولا اضطرار لهم فيه كما قال الجبرية. ولا تفويض
اليهم فيه ولا ايجاد لهم عن اختيار كما قاله القدرية. ولا تسليط لهم
على ما يصدر منهم ولا ايجاب عن دواعيهم كما قاله الفلاسفة فان بعض
افعال العبد لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به
لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد
الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده
وربما يقصد ما لا يصدر او لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور
هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور لا بد ان يرجح احد الجانبين
على الآخر وانه يرجح بالوصف المسمى بالقصد والارادة وكل فعل يصدر
عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون
كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول مقدوره لا بد وان يستند
الى ما لا يكون منه لتخلفه عنه بعد حصول قدرته وارادته وسلامة اسبابه
وآلاته وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله فدل
على ان المؤثر فيه كلا القدرتين فالحق القول بهما جميعاً مأخوذاً من اهل بيت
النبوة وقد رواه الامام الثقفي والحافظ ابن عساكر والسيوطي
عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله عنه قال للسائل عن القدر سر الله فلا تتكلفه
فلما الح عليه قال اما اذا ابيت فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض ولما
كان محمد الباقر من شيوخ الامام مشافهة بالكلام اسند اليه مشيراً الى سطوع
برهانه للافهام واوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال التفرقة
ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة لمجرد
كون الافعال موافقة لارادة العبد لان الارادة ان كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات
كان الترجيح والتخصيص من العبد فلا جبر وان لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد
شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرارية التي
لا شوق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما

بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضاً نفرق في الاختيارات
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب اي منخفض
بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضاً نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية
فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وان نرجح
احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى
الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع
الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي
والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته
اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثراً طبعاً فيما جرى عليه العادة
لم يوجد في خوارق العادات وايضاً لا يمكن الحركات الا بتمدد الاعصاب
وارخائها ولا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من
وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثراً
في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية
قصداً جازماً من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة
الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق
قدرة اي كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها
الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي
مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصوداً لان هذا ينافي
خلق القدرة فحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
واليه اشار الامام. وقال في بعض نسخ. الفقه الابسط والعبد معاقب
في صرف الاستطاعة التي احدثها الله فيه وامر بان يستعملها في الطاعة
دون المعصية. فاشار الى ان الاستطاعة الحقيقية بخلق الله واحداثه

في العبد وان صرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة للضدين الى احدهما
معيناً من العبد وفيه اشارات الاولى ان ذلك الصرف هو الاختيار
والكسب المعبر عنه بالعزم المصمم واليه اشار بقوله وان يستعملها في الطاعة
اي يصرفها فيها لانه متعلق الامر وذلك الثانية انه مناط المعاقبة
وكذا الاثابة لعدم الفاصل بينهما واليه اشار بقوله والعبد معاقب في صرف
الاستطاعة الثالثة انه ليس متعلقاً لخلق الله تعالى واحداثه كما دل
السوق عليه وتخصيص الاحداث بالاستطاعة دون الصرف اذ لا وجود له
في الخارج فلا يتعلق به الخلق والايجاد كما في التوضيح وفصول البدايع وقال
العلامة الفناري في تفسير الفاتحة في مبحث الاستعاذة المختار هو القول
بالكسب الذي به يتحقق الواسطة وكسب العبد عبارة عن امر نسبي يقوم به
ويعده محلاً لان يخلق الله فيه فعلا يناسبه تلك النسبة وليس هذا الكسب
من الله اذ لكونه عدمياً غير موجود لم ينسب الى خلقه وايجاده ولاتصاف
العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله وقابلية ذلك الخلق فيه وبيان القابلية
انه يكون شرط الخلق والشرط ليس جزءاً منه فلان تخصيص شرط القابلية يتوقف
على العبد ينتفي الجبر ولانه ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر لذلك قال ع م
فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن لا فلا يلومن الا نفسه فذلك الامر النسبي
المعبر عنه بالكسب والاختيار والقدرة الكاسبة وتوجه العبد والقصد
هو مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب وشبهوه بما اذا امر ملك
علم صدق وعده بانه ينادي في مملكته ان كل من حاذى منظرته يوم كذا يعطيه
الف دينار فمن حاذى اخذه ومن لا فلا فللآخذ تخصيص هذه النسبة التي
هي محاذاة المنظرة وهي امر لا وجود له والاعطاء للملك ليس الا لكنه يتوقف
على ذلك التخصيص على ما علم عادة فالآخذ ههنا لا مجبور ولا قادر على تحصيل
دينار انما قدرته الكاسبة على تخصيص نسبة المحاذاة فقط اذا تحقق هذا
امكن دفع اسولة الطرفين الرابعة نفي الجبر فيه اصلا واليه اشار
ببيان كون المعاقبة في صرف الاستطاعة الصالحة للضدين على البدل
وبيان كون تلك الاستطاعة هي المخلوقة فيه وتحقيقه ان المرجح ارادة العبد
وذلك معلوم بالضرورة وهي وان كانت مستندة بالآخرة الى قدرة الله

الله تعالى فانها قد تستند الى العلم بالمصلحة والعلم قد يستند الى الحركات
الخيالية المنتقلة من الشيء الى لازمه او ضده ولازمهما فقد ينتهي حركاته الى تصور
اشياء باعثة للارادة واصل الارادة والعلم والخيال وان كان بخلق الله
تعالى لكن ذلك لا يقدح في كون الارادة مرجحة لان سبب السبب لا يخرج
السبب عن كونه سبباً وايضاً ان مقدور العبد ليس الا حركاته وسكناته
وصرف قدرته الى مآربه وحاجاته ولا يقدح فيه كون ما سواها مما لا بد
منه في حصول الفعل المقدور كاصل القدرة الكلية والارادة والشعور
وكالآلات والقوابل حاصلا بقدرة الله ومشيته تعالى فانها غير مخصصة
بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة
لكل منهما والعبد يصرفها الى احدهما فلا يلزم الجبر كما في العصام ثم ولا يتجه
قول الاشعري ان الاختيار من الله بالجبر والاضطرار فنحن مختارون
في افعالنا مضطرون في اختيارنا وهو مخالف لقول السلف
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض
في الحقيقة فاي نفع في وجود اختيار اضطراري كما في الطريقة واستدل
عليه الشيخ الاشعري بانه فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان
تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً وان توقف يجب عنده لانا فرضناه
مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل
فيكون اضطراريا وقال في التوضيح اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا ان هذا الدليل
يقيني والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا
يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك
ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات وانا اطلعك عليها اجمالاً
لتهتدي الى سواء السبيل ولا تضل في فيافي التفصيل المقدمة الاولى
ان لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل بالمصدر
كما اذا تحرك زيد تحصل له الحركة وقد يطلق على ايقاع ذلك المعنى والموجود
هو الاول دون الثاني المقدمة الثانية انه لا بد لكل حكم من علة تجب
وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وقال البعض بعدم الوجوب
عند وجودها لكنه ليس بحق لانه مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف
الآخر

وأجاب عنه في التنقيح بانه توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لانه لاختياره تأثير في فعله ايضا صح

لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما غيروا اللفظ دون المعنى
المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة اعني الحال كالايقاع وتعلق الارادة والخروج عن العدم
وعدم صيرورته حقيقة مخصوصة في الخارج فبين الوجود والعدم تقابل
الملكة والعدم وان استنادها الى العلة يكون بطريق الصحة دون الوجوب
المقدمة الرابعة ان وجود الممكن بلا موجد وكذا الايجاد بلا موجد محال واما
ترجيح احد المتساويين او المرجوح فواقع اذا عرفت هذا فمحصول جوابه
ان المختار انه يتمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح فقوله يجب الفعل
عند تمام المرجح قلنا ان اراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر فنمنع وجوبه على القول
بوجود الفعل عن المختار بلا وجوب كما قال البعض ولو سلم فلا نسلم وجوبه
عند المرجح فما عدا الايقاع لجواز توقفه على امر آخر كالايقاع ولا نسلم الوجوب
عنده لاستناده بطريق الصحة دون الوجوب ولو سلم الوجوب عنده
فلا نسلم لزوم الجبر والاضطرار لجواز ان يكون ذلك المرجح اختيار العبد
واليه لوح الامام بقوله ولم يجبر احدا من خلقه الخ وقوله في نقل الكلام الى
اختيار العبد فيتسلسل قلنا اختيار الاختيار عين الاختيار ويلتزم جواز
التسلسل في الامور الاضافية واليه لوح الامام بقوله والعبد يعاقب
في صرف الاستطاعة الخ اذ الصرف من الامور الاضافية وان اراد به
الايقاع نمنع وجوبه عند تمام المرجح بناء على انه ليس بموجود ولا معدوم
والوجوب عند المرجح يختص بالموجودات ولو سلم فيجب هو بايقاع آخر
فاما ان يلتزم التسلسل في الايقاعات بناء على كونها امورا اعتبارية
او نقول ايقاع الايقاع عين الايقاع ثم اشار الى تقسيم محل النزاع وتحريره
في تفاصيل الاقسام قبل اقامة البراهين على المرام لزيادة توضيح المقام
وقال في الوصية والاعمال يعني ما يتعلق به الحكم الاخروي بقرينة بيان
الخير فاللام للعهد فلا يتناول المباح ولذا لم يعده ذلك ثلاثة من الاقسام
فريضة لغة القطع وشرعا ما ثبت بدليل قطعي يلزم تاركه مطلقا بلا عذر
الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم الثابت بمحكم الكتاب
ومتواتر السنة ويسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب ولا عبرة به في الفقه

في الفقه الاكثر وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت
بالظاهر والنص والمشهور كما قرء وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار
المسح ويسمى بالفرض الظني وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة
ويسمى بالواجب ولذا اكتفي بالفريضة عنه فانه فرض عملا وما في شرح الوصية
وغيره ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ففيه انه لا يشمل بعضا
من الظني ويدخل بعض المندوب نحو الثابت بقوله افعلوا الخير وبعض المباح
نحو الثابت بقوله كلوا واشربوا كما في شرح النقاية للقهستاني وفضيلة
لغة الزيادة وشرعا ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه الا انه يقال
على ما يعاتب في تركه من غير عذر مما صدر عنه عليه السلام وعن الخلفاء
الراشدين من العبادات بالمواظبة في الجملة من غير امر وجوب وهو السنة
المؤكدة وتسمى سنة الهدى وعلى ما لا يعاتب ايضا في تركه وهو ضربان
ما صدر منه عليه السلام من العبادات بلا مواظبة وهو المندوب ومن العادات
ويسمى سنة الزوائد وما كان خبرا موضوعا ويسمى النوافل ومعصية لغة
الخروج عن الطاعة كما في المفردات وشرعا فعل الحرام والمكروه تحريما
اختيارا فالفريضة بارادته اي ثابت بقوله الدال على الطلب جازما
ومشيته اي ارادته وفيه اشارة الى ان الامر ينفك عن الارادة
كما قرء والى الرد على المعتزلة القائلة بان مدلول الامر هو الارادة فكل ما
امر به اراد وجوده وان لم يوجد وكل ما لم يرده لم يأمر به واليه اشار
بالعطف ومحبته اي استحماده ورضائه اي تركه الاعتراض عليه وفيه
اشارة الى ان المحبة تغاير الرضا كما قرء والى انهما غير المشيئة لعمومها
وخصوصهما بالطاعات قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال
لا يحب الفساد ولا يحب المعتدين وقال يحب المتقين يحب المحسنين
والى الرد على من قال بان الكل بمعنى واحد كجمهور الاشاعرة وهم اولوا الآية
بوجهين الاول انه لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه الثاني ان المراد
بالعباد من وفق للايمان كما اشير اليه بالاضافة كما في الابكار للآمدي
ورد بعدم ظهوره في كثير من النصوص كما في المسايرة وقضائه
اي خلقه وقدره اي تقديره وعلمه الشامل للكل على ما هو عليه

وفيه اشارات الاولى ان القضاء والقدر غير الارادة واليه اشار
بالعطف ففي المقاصد ان القضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير وفي الارشاد
والتبصرة النسفية والاعتماد ان القضاء هو الخلق والقدر جعل كل شيء
على ما هو عليه ونسبائي التصريح به وما قرانهما من الصفات بلا كيف
فالمراد به عدم العلم بكنه الكيفية فانه امر بين الامرين الثانية
الرد على من ارجعهما الى الارادة كجمهور الاشاعرة حيث قالوا القضاء
هو الارادة الازلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص
والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها المخصوصة الثالثة
الرد على من ارجعهما الى العلم كالفلاسفة حيث قالوا القضاء عبارة عن علمه
تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء الرابعة
الرد على المعتزلة المنكرين للقضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم كما في شرح المواقف
الخامسة الرد على من نفى العلم بذلك ايضا من قدمائهم واكفرهم الامام به
فيما سيأتي وصرح بكفرهم في ذلك كثير من الائمة منهم الشافعي واحمد
كما في الفتح المبين للعلامة الهيتمي وحكمه اي ايجابه وتوفيقه اي تهيئته
لاسباب الخير وتخييبه لاسباب الشر وكتابته في اللوح المحفوظ اي
اثباته في اللوح المحفوظ عن التغير بما فيه كاثبات الكاتب ما في علمه
بقلمه على لوحه كما بينته فيما بعده واللوح من درة بيضاء في عظم لا يوصف
والقلم من جوهر كذلك ينبع منه النور نبوع المداد من الاقلام فيه كتب
جميع ما كان وما يكون على ما ورد في الاحاديث الصحيحة عنه عليه السلام
وفيه اشارات الاولى ان القضاء غير الحكم والكتبة الثانية
الرد على المعتزلة القائلة بكون القضاء بمعنى الاعلام والكتبة وبمعنى الالزام
في الواجبات خاصة كما في المقاصد الثالثة الرد على الفلاسفة القائلة

بان اللوح هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه
تنطبع العلوم في عقول الناس وعلى القائلين منهم بان النفس الكلي
للفلك الاعظم والفضيلة ليست بامر الله لعدم الطلب جزما فيهما
ولكن بمشيئته لشمول ارادته ومحبته لشمول الاستحسان لها ورضائه
وقضائه وقدره وعلمه وحكمه اي ندبه بقرينة المقام فان الحكم ما ثبت
بالخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء جزما للفعل كالايجاب او للترك
كالحرمة او لا جزما للفعل كالندب او للترك كالكراهة او بالتخيير وهو الاباحة
كما في التوضيح وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ وفي بعض النسخ
وتخليقه في المقامين وهو معنى القضاء فيكون تأكيدا والمعصية
ليست بامر الله ان الله لا يأمر بالفحشاء ولكن بمشيئته اي تخصيصها
بالوجود في وقت مخصوص لعموم المشيئة لا بمحبته والله لا يحب الفساد
وقضائه اي خلقه لسوء اختيار الفاعل لا برضاه فانه نهى عن الفحشاء
والمنكر وتقديره لا بتوفيقه لعدم تيسير اسباب الخير له وتخذيله
اي ترك العبد مع نفسه لا بنصره وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ
لشمول علمه تعالى وكتابته في اللوح لجميع الاشياء فتقدير الخير والشر كله
من الله على ما سيقع من اختيارات العباد وفي المقام اشارات الاولى
ان كل ما علم الله انه يوجد اراد وجوده سواء امر به او لم يأمر وما علم انه
لا يوجد لم يرد وجوده سواء امر به او لم يأمر الثانية انه تعالى اراد
المعصية من العاصي كسبا له قبيحا مذموما اي خصصها بالوجود في وقت
مخصوص لما مر ان الارادة صفة تقتضي تخصيص احد المقدورين بالوقوع
في وقت مخصوص الثالثة الرد على المعتزلة النافين لارادة الله
وقضائه للمعصية القائلين بان كل ما امر الله به اراد وجوده وان علم انه
لا يوجد وكل ما نهى عنه كره وجوده واراد انه لا يوجد وان علم انه يوجد
ثم اشار الى تعميم المقام بجميع الاقسام وقال في الفقه الاكبر فقدر الاشياء
اي جميع الموجودات من الاعيان والاعراض من الفرائض والفضائل والمعاصي
والمباحات وقضاها اي خلقها في العباد بحسب الاختيار ولا يكون
في الدنيا والآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره لشمول ذلك



لما في الدارين من الموجودات وشمول العلم للمعدومات ايضا والمستحيلات
وفيه اشارة الى الرد على من قال من المعتزلة بعدم مشية الله للمباحات
ثم تفصيل ادلة المرام من شمول المشية والقضاء وغير ذلك ثلاثة اقسام
و قال في رواية ابي يوسف من رواية ابي شجاع الناصري في البرهان
والقاضي ابي العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد انه قال في الاستدلال
على ذلك مع نفي القدر لقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي بتقدير
سبق في علمنا وارادتنا فهو رد للقدرية كما قال عمر وابن عباس
وانس رض كما في التيسير وفيه اشارات الاولى ان الاية على عمومها
قطعي في مدلولها اذ الشيء بمعنى مشيء الوجود فلا تخصيص فيها واليه اشار
بقوله فما بقي في العالم اي ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والاعراض
شيء اي موجود من الاعيان والاعمال الا وهو داخل فيه الثانية
ان المعنى خلقنا كل مشيء الوجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد اي على مقدار
مخصوص مطابق للمصلحة واليه اشار في التوضيح قال في شرح المقاصد
ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه
صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء
مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم نخلقه فليس بقدر الثالثة
ان الشيء اسم للموجود واليه اشار بالبقاء في العالم والدخول وبكونه اسما له
او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب
ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وحينئذ
لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه
لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له
بخلاف الصفة وقال في الفقه الابسط قال تعالى فمنهم من هدى الله
اي اختلفت الامم فمنهم من اختار تصديق الرسول واتباعهم فارشدهم
الله لذلك وخلق فيهم الهداية ومنهم من حقت عليه الضلالة اي من اختار
تكذيبهم ومخالفتهم فخذلهم الله وخلق فيهم الضلالة فتحققت لهم الضلالة
كما في التيسير وقال يضل من يشاء انه يضله لاستحبابه الضلال وطرف اختياره
اليه ويهدي من يشاء ان يهديه لصرف اختياره الى الهدى وهو دليل

دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تع وقال ولو اننا نزلنا اليهم
الملائكة اي الى المقبرة حين نزول الملائكة وكلمهم الموتى اي واحيينا لهم
كل الاموات فشهدوا بالنبوة وحشرنا عليهم اي جمعنا كل شيء قبلا
اي كفلاء بما بشروا به وانذروا به او مقابلين ما كانوا ليؤمنوا اي
ما صح لهم الايمان لتغلغلهم في التمرد والطغيان الا ان يشاء الله اي لم يؤمنوا
برؤية هذه الايات في حال الاحوال مشية الله ايمانهم وفيه دليل على ان
الاية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار الايمان
شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك
كما في التأويلات الماتريدية وقال تع ولو شاء ربك اي ايمان من
في الارض من الثقلين لآمن من في الارض كلهم بحيث لا يشذ عنهم احد جميعا
اي مجتمعين على الايمان لا يختلفون فيه لكنه لا يشاؤه لمخالفته للحكمة التي بني
عليها اساس التكوين والتشريع وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته
انه لو شاء لآمن من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحد ولكنه شاء
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء ان لا يؤمن به من علم انه يختار
الكفر ولا يؤمن به كما في التيسير وقال وما كان لنفس اي ما صح وما استقام
لنفس من النفوس التي علم الله تعالى انها تؤمن ان تؤمن الا باذن الله اي
بمشيئته وتوفيقه وفيه دليل على انه يعلم الله وتوفيقه وكتابته ولا تحمل
الامر لانه كم من مأمور بايمان لم يؤمن به ولا الاباحة لانه لا يباح ترك
الايمان بحال كما في التأويلات الماتريدية وقال تعالى ولو شاء ربك
لجعل الناس امة واحدة اي وفقهم للايمان والطاعات كما قال
ولو شاء لجمعهم على الهدى وهو دليل ظاهر على ان الامر غير الارادة وانه
تعالى لم يرد الايمان من كل واحد وان ما اراده يجب وقوعه كما في تفسير البيضاوي
ولا يزالون مختلفين اي ولكن شاء ان يكونوا مختلفين بعضهم على الحق
وبعضهم على الباطل لما علم منهم اختيار ذلك فلا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك فعصمه عن الاختلاف لما علم منه اختيار الحق ووفقه
للنظر والاستدلال فادرك الحق ولذلك الرحمة خلقهم اي الذين
رحمهم كما قال ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة كما في التيسير

وقال وما تشاؤن اي اتخاذ السبيل لا تقدرون على تحصيله
في وقت من الاوقات كما في الارشاد الا ان يشاء الله اي الا وقت
ان يشاء الله مشيئتكم او تحصيل السبيل لكم كما دل سوق الاية ففيه دليل
على انه لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما الايجاد بمشيئة الله وتقديره
واليه اشار بقوله اي بقدر الله وقال شعيب وما يكون لنا اي ما يصح
وما يستقيم لنا ان نعود فيها اي ملتهم في حال من الاحوال او في وقت
من الاوقات الا ان يشاء الله ربنا اي الا حال مشيئة الله او وقت
مشيئته لخذلاننا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كما في تفسير البيضاوي
فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه ذلة او تقصير يقع منه الاختيار
لذلك فيشاء الله ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك
وكان خوفهم اكثر من خوف غيرهم كما في التاويلات النجمية والتيسير
وقيل الا حال مشيئة لعودنا فيها وذلك مستحيل كما ينبئ عنه التعرض لعنوان
الربوبية والتنجية منها كانه قيل وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء
الله وهيهات ذلك ففيه دليل على ان الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كما
في الارشاد وقال تعالى فانا قد فتنا قومك من بعدك اي عاملناهم
معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلهم ما كان في علمنا وتقديرنا انهم يفعلونه
يعني ابتلاء الذين خلفهم موسى مع هارون بعبادة العجل وفيه دليل
على ان المعصية بخلقه تعالى وتقديره كما في التيسير وقال نوح ولا ينفعكم
نصحي ولا تقبلونه ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
والنصح امحاض ارادة الخير من الدلالة وقيل اعلام موضع الغي ليتقى والرشد
ليقتفى وفيه اشارات الاولى الايذان بان ما سبق منه ليس بطريق الجدال
والخصام بل بطريق النصيحة لهم والشفقة عليهم الثانية انه لم يال جهدا
في ارشادهم الى الحق ولكن لا ينفعهم ذلك عند ارادة الله لاغوائهم
الثالثة ان تقييد عدم نفع النصح بارادته مع انه متحقق لا محالة
للايذان بان ذلك النصح منه مقارن للارادة والاهتمام به ولتحقيق
المقابلة بين ذلك وبين ما وقع بازائه من ارادته تعالى لاغوائهم كما
في الارشاد وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان

وان خلاف مراده محال كما في تفسير البيضاوي وقال تعالى لنصرف عنه
السوء اي ثبتنا يوسف لنصرف عنه السوء مطلقا فيدخل فيه خيانة السيد
دخولا اوليا او لنصرف عنه دواعي الزنا كما دل السوق والفحشاء اي
الفعلة القبيحة وهي الزنا وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله وقضائه وقدره
واليه اشير بصرف السوء عنه وان هم يوسف ليس هم عزم بل هم خطرة
ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو قول الحسن ويحتمل ان يكون قوله وهم بها
متعلقا بالشرط المذكور بعده ولولا ان راى برهان ربه اي نداء جبريل
يا يوسف بن يعقوب اسمك في الانبياء مكتوب فلا يكن عملك
عمل الفجار كما قال ابن عباس كما في التيسير قال في شرح المقاصد والمعتزلة
في تلك الآيات تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب
منها الناظر ويتحقق انهم مخذولون وبوصفها محقوقون ولظهور الحق
في هذه المسئلة يكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ
الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل
المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال
العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد
بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم فان امثالنا قلنا
بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف
بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان
واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون
ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل
اية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان نخلق لهم
العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان
اكثر الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على ان قوله تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم
من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد ذلك وبانهم لدلالته على انه
انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية
بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وحدثنا حماد عن ابراهيم

عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان خلق احدكم يجمع في بطن امه نطفة اي يضم البعض الى البعض بعد الانتشار
(اي ما يقوم به خلق صح)
اربعين يوما كذا في رواية يحيى القطان ووكيع وجرير وعيسى بن يونس
ايضا عن شعبة عن الاعمش عن ابن مسعود وفي رواية سلمة بن كهيل
اربعين ليلة كما مر ويجمع بان المراد اليوم بليلته والليلة بيومها
ثم علقة اي دما جامدا غليظا سمي بذلك للرطوبة التي فيه وتعلقه
بما مر مثل ذلك اي مثل مدة الزمان المذكور ثم مضغة اي قطعة لحم
سميت بذلك لانها بقدر ما يمضغ مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا
اي يامر ملك الرحم كما قال القاضي عياض والعسقلاني فيكتب عليه
رزقه واجله وشقيا اي مستحقا للنار ام سعيدا اي مستحقا للجنة
اي يأمر بان يكتب في صحيفة الملائكة كما بينه رواية مسلم عن حذيفة
ثم تطوى الصحيفة فلا يزاد فيها ولا ينقص او بين عينيه كما بينه رواية
ابي داود وابن حبان عن ابن عمر وابي ذر فيكتب ما هو لاق بين عينيه
والجمع بالحمل على التعدد والمراد بكتابة الرزق تقديره قليلا كذا
او كثيرا او صفته حراما او حلالا وبالاجل تقديره طويلا كذا او قصيرا
وبالعمل كتب انه شقي مآلا او كتب انه سعيد مآلا والظاهر شقاوته
وسعادته عدل عنه لان الكلام مسوق اليهما والتفصيل وارد عليهما
وكتب الملك بعد ما يقال له انطلق الى ام الكتاب فانك تجد
قصة هذه النطفة فينطلق فيجد ذلك كما بينه في رواية يحيى
ابن زكريا عن الاعمش عن ابن مسعود والذي لا اله غيره مرفوع
لا مدرج كما بينه رواية احمد بن حنبل عن عائشة والبخاري عن سهل
ابن سعد ومسلم عن ابي هريرة والبزار عن ابن عمر والعرس بن عميرة
والطبراني عن ابن عمر وابن العاص والحكم بن ابي الجون وما وقع
في رواية سلمة بن كهيل عن زيد بن وهب عن ابن مسعود والذي
نفس عبد الله بيده فلتحقيق الخبر في نفسه لا للادراج في المقسم عليه
كما في فتح الباري ان الرجل وفي بعض الروايات ان احدكم
ليعمل بعمل اهل النار اي يتلبس بها اي باعمال اهل النار من المعاصي والفجور

والفجور حتى ما يكون بالرفع وحتى ابتدائية وقيل بالنصب وهي ناصبة
بينه وبينها الا ذراع تمثيل لقرب حاله من النار عند الموت بحال من بينه
وبين المكان المقصود مقدار ذراع او باع كما في بعض الروايات فيسبق
عليه الكتاب اي يغلب سابقا عليه المكتوب على طبق ما في اللوح المحفوظ
والمعنى يتعارض عمله في اقتضاء الشقاوة والمكتوب في اقتضاء السعادة
فيتحقق مقتضى المكتوب فعبر عن ذلك بالسبق لان السابق يحصل مراده
دون المسبوق فيعمل بعمل من اعمال اهل الجنة اي يتلبس بعمل من اعمالهم
من الطاعات الاعتقادية والقولية والفعلية فيموت فيدخلها اي
يستحق الجنة عبر به تحقيقا لذلك وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من اعمال اهل النار فيموت
فيدخلها على هذا الترتيب في رواية ابي الاحوص ايضا وقدم ذكر العمل
بعمل اهل الجنة في اكثر الروايات وهو يعم المؤمن المطيع يختم له بعمل العاصي
او الكافر والعاصي يختم له بعمل المطيع ومجرد الدخول صادق على العاصي والكافر
وطاعته اي الصورية يحتمل ان يكتبها الحفظة فيجازي على البعض بان يخفف
عذابه ويرد البعض ويحتمل ان يكتبها ثم يمحى ويختبر له كما في فتح الباري فهو
حديث مشهور رواه سبعة عشر صحابيا عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود
وابن عباس وعائشة وانس وابو هريرة وابو ذر وجابر وابن عمرو
ابن العاص وحذيفة بن اسيد وسهل بن سعد والعرس بن عميرة ومالك
ابن الحويرث ورباح اللخمي والحكم بن ابي الجون وروي عنهم ثمانية عشر شيخا
باكثر من نحو اربعين طريقا رواه البخاري عن ابن مسعود وانس وسهل بن سعد
ومسلم عن ابي هريرة وحذيفة بن اسيد والترمذي عن ابي هريرة وانس
والطبراني عن علي وابن عمرو ابن العاص ومالك بن الحويرث والحكم بن ابي الجون
والفريابي عن ابن عمر وابي ذر وجابر واحمد بن حنبل والبزار عن عائشة
والبزار عن امير المؤمنين عمر والعرس بن عميرة والدارقطني عن ابن عمر والمخلص
عن ابن عباس وابن مردويه عن رباح اللخمي وابو نعيم عن مالك بن الحويرث
وابن منده عن الحكم بن ابي الجون والنسائي وتمام الرازي عن ابن مسعود
(واحمد ابن حنبل ومسلم وابو داود والترمذي وابن ماجة عن ابن مسعود صح)
واحمد ومسلم وابن حبان والطبراني وابو عوانة عن حذيفة بن اسيد الغفاري رضي

وحديث ابن مسعود لم يختلف في ذكر الاربعين وكذا في كثير من الاحاديث
وغالبها كحديث انس لا تحديد فيه وحديث حذيفة بن اسيد اختلفت الفاظ
نقلته فبعضهم جزم بالاربعين وبعضهم زاد ثنتين او ثلاثا او خمسا
ثم منهم من جزم ومنهم من تردد وقد جمع بينها القاضي عياض بانه ليس
في رواية ابن مسعود ان ذلك يقع عند انتهاء الاربعين الاولى
وابتداء الاربعين الثانية بل اطلق الاربعين فيحتمل انه اراد ان ذلك
يقع في اوائل الاربعين الثانية ويحتمل ان يقع الاختلاف في العدد الزائد
بحسب اختلاف الاجنة كما في فتح الباري وهو صريح في الدلالة على ان
الكل بقضاء الله وقدره وعلمه وتوفيقه وخذلانه وكتابته ثم اكد
ذلك المرام ببيان الوعيد الشديد لمن انكره وقال في رواية محمد والحارث
والانصاري حدثني نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال يجي قوم اي يظهر فرقة يقولون لا قدر اي ليس الله بتقدير
اعمال العباد فان لقيتموهم فلا تسلموا عليهم وان مرضوا فلا تعودوهم
اهانة لهم وبغضا في الدين وان ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم اي
لا تصلوا عليهم تفضيلا لهم فانهم شيعة الدجال اي اتباع من يستر الحق
من الدجالين او الدجال المعهود قبل الساعة ومجوس هذه الامة اي
يضاهون في قولهم ايجاد الافعال من العباد للمجوس القائلين بان ايجاد
الشر من الشيطان حقا على الله اي ثابتا بمقتضى وعده وحكمه
ان يلحقهم بهم اي بالمجوس في دار النكال تفضيلا لهم بذلك وفيه اشارات
الاولى انه ما ورد في الاحاديث المشهورة من لعنة القدرية فالمراد بهم
القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك
لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة
الايجاد وليس بشيء لان المناسب ح القدري بضم القاف وقالت
المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته
لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به لا الى ما ينفيه ونص الحديث
يرد عليهم ويعين انهم الذين يقولون لا قدر ولان من ينسب القدر
الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن ينسبه الى

وفي الاعراف من الكشف قال الكشاف تجاوز الله عنه القدر
اسم لافعال الله تعالى خاصة لا يقدمهم العرب من القدر الا هـ
فمن ادخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب
ان يلقب به كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادة واما من
لا يسمي القدر الا افعاله خاصة فلم يات بشيء غريب حتى
يستحق النبز به وفي الحواشي عن المطرزي القدرية هم الفرقة
المجبرة الذين يثبتون كل الامر بقدر الله وينسبون القبائح اليه تعالى
واما تسميتهم بذلك اهل العدل والتوحيد فمن تعكيسهم
انما ينسب اليه المثبت لا النافي ومن زعم انهم يثبتون القدر
لانفسهم فكانوا به اولى فهو جاهل بكلام العرب اقول اراد
ان يدفعا عن المعتزلة انهم مجوس هذه الامة بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
في قوله القدرية مجوس هذه الامة والتعصب فيه ان الاسم
في الاصل يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر في الثاني فارادوا
دفعه عن انفسهم وما ذكروه من وجه الغرابة بمعارضات
من اثبت للعبد المختص به تعالى من الايجاد فقد اغرب
واستحق النبز ثم الطائفتان متفقتان على ان كل شيء بقدر
الا ان احد الفريقين يقول هو تقدير معلوم والثاني يقول
معلوم مقدور فمن خص القدر بالمعلوم فقد اغرب
وفرق بين امرين لا يفترقان فاستحق النبز والمقصود
ان النبز على وجهين فان قانون العربية لكن الحديث
على من عندهم فان المجوس قائلون بمبدأين مستقلين
هما الظلمة والنور او يزدان واهرمن والمعتزلة كذلك
يجعل الله تعالى خالقا له والعبد سواسية بنفي قدرته عز وعلا
عما يقدر عليه عبده وبالعكس فان قلت الجماعة لما اثبتوا
القدرة هو المجوس في الشرك بل زادوا عليهم فالتشبيه
والحديث لا ابناء وما ذكراه قلت لم يجعلوها واجبة بذاتها
بل بوجوب الذات فلا يرد على ان المجوس اشركوا في الافعال
كالمعتزلة فيظهر التخصيص بهولاء من بين المشركين هذا
وما يرويه ابو داود وعن حذيفة رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين
يقولون لا قدر نص في انهم المرادون واما قوله فمن
ادخل في القدر ما ليس منه فهو حجة عليه لان المعتزلة اثبتوا
فعل الله لا انفسهم وقالوا بالقدر اي بان للعبد قدرة مستقلة
منه

اليه كما في شرح المقاصد قال في فتح الباري حكي عن طوائف من القدرية
انكار كون الباري عالما بشيء من اعمال العباد قبل وقوعها منهم وانما يعلمها
بعد كونها قال القرطبي وغيره قد انقرض هذا المذهب ولا نعرف احدا
ينسب اليه من المتاخرين والقدرية اليوم مطبقون على ان الله تعالى عالم
بافعال العباد قبل وقوعها وانما خالفوا السلف في زعمهم ان افعال
العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال وهو مع بطلانه
اخف من المذهب الاول الثانية انه حديث مشهور واليه اشار
بالاستدلال به في الاعتقاد فانه رواه ثمانية من الصحابة عمر وعبد الله
ابن عمر وحذيفة بن اليمان وابن عباس وجابر وابو هريرة وسهل بن سعد
وانس رضي الله عنهم وخرجه عنهم ستة عشر شيخا باكثر من عشرين طريقا
خرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم والطبراني والبيهقي والبخاري في التاريخ
واللالكائي عن ابن عمر رض بلفظ مجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر
فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم وهم شيعة الدجال
وحق على الله ان يحشرهم معه ورواه اللالكائي عن عمر وابن عباس رض
وخرجه احمد وابو داود والطبراني والبيهقي والطيالسي والبزار عن حذيفة
ابن اليمان وابن عساكر عن ابي هريرة والطبراني وابن النجار واللالكائي
عن سهل بن سعد وابن ماجه والضياء المقدسي وابن عدي وابن ابي عاصم
عن جابر بلفظ المتن وخرجه الطبراني وابو نعيم عن انس رضي الله عنهم
الثالثة ان للحديث شواهد كثيرة معينة لفظا لما هو المراد من القدرية
واليه اشار بما اردفه فيما روى الائمة المذكورون انه قال وحدثني
سالم عن ابيه عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن
القدرية ما من نبي بعثه الله قبلي الا حذر امته منهم ولعنهم واللعن
الابعاد على وجه الطرد وصار في العرف دعاء وخرج معناه الدارقطني
عن علي رضي الله عنه والديلمي عن حذيفة بن اليمان رض عنه عليه السلام انه
قال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا فهو مروي عن طرق متعددة
واليه اشار فقال وحدثني به علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه
عنه عليه السلام وحدثنا الهيثم عن عامر الشعبي ابي عمرو بن شراحيل

ابن عبيد المنسوب الى شعب همدان التابعي المجتهد الجليل ادرك سبعين
بدريا صحابيا ولقي اربعمائة صحابي كما في تاريخ نيسابور للحاكم عن علي بن
ابي طالب رضي الله عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا
اي من الفرقة التي كان عليها الرسول واصحابه من لم يؤمن بالقدر خيره (فرقتنا وهي)
وشره اي بان جميع الامور والاعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية
بخلق الله وتقديره وحدثني موسى بن ابي كثير عن عمر بن عبد العزيز الاموي
الخليفة العادل المجتهد التابعي انه قال اية القدر اي الاية الدالة على ان
جميع الامور والاعمال بتقدير الله مصرح بها في كتاب الله علمها من شاء
الله ان يعلم وجهلها من شاء ان لا يعلم ذلك وهي قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي ما يرمى به في جهنم هم والاصنام
التي عبدوها لزيادة عذابهم فانها حجارة تحمى فيعذبون بها ولزيادة
حسرتهم فانهم عبدوها راجين نفعها فجاءوه فتنا لهم بها زيادة ضرر
انتم لها واردون اي بسبق القضاء والتقدير بشقاوتهم ورودهم
النار لما يختارونه من الكفر وقوله تعالى انكم وما تعبدون من الاصنام
ما انتم عليه اي حاملا على عبادته بفاتنين اي موقعين في الفتنة احدا
الا من هو صال الجحيم اي من قدر عليه انه يصلى الجحيم يعني من علم الله منه اختيار الكفر
والاصرار عليه فقدر عليه الكفر والاصرار ودخول النار كما في التيسير
وفي التفسير الكبير للامام الرازي ان عمر بن عبد العزيز كان يحتج بهذه الاية
في اثبات هذا المطلوب فان الله تعالى بين انه لا تاثير لكلام المضلين
في وقوع الفتنة ثم استثنى منه من هو صال الجحيم فوجب ان يكون المراد
من وقوع الفتنة هو كونه محكوما عليه بانه صال الجحيم وذلك تصريح بان
حكم الله بالسعادة والشقاوة عن اختياره قال في الوصية فلو زعم
احد ان تقدير الخير والشر من غيره تعالى وانه لا تقدير له تعالى في ذلك
ولا علم به قبل وقوعه على ما هو لازمه كما زعمه غلاة القدرية لصار
كافرا بالله وبطل توحيده لانكاره ما ثبت بالضرورة الدينية
من شمول علمه تعالى في الازل واليه يشير التعرض للتوحيد الذي هو منشأ الايمان
بما علم بالضرورة مجيء الرسول به واختاره كثير من الائمة قال العلامة

(كافرا لجاحد واجماع الكشف الكبير صح)

العلامة الهيثمي في شرح الاربعين ان كثيرا من الائمة منهم الشافعي واحمد بن حنبل
نصوا بكفر غلاة القدرية النافين لسبق علمه تعالى بما يفعله العباد من خير
وشر وكتبه له ثم اشار الى اثبات المرام مع نفي الجبر والقدر في المقام
وقال في الفقه الاكبر كتبه في اللوح المحفوظ على حسب ما يقع من اختيارات
العباد دون الجبر عليهم كما بين ذلك وقال تعالى وكل شيء فعلوه اي
الامم السالفة في الزبر اي في دواوين الحفظة او في ام الكتاب
جمع تنبيها على اشتماله على اصناف المكتوب وكل صغير وكبير من اعمال
العباد مستطر مكتوب فيها ومسطور في اللوح المحفوظ بحسب ما
سيقع من اختيارات العباد كما بين ما سنذكره وقال ولكن كتبه
بالوصف اي منوطا بالاسباب الكسبية المؤثرة في الاتصاف
والمبادي الاختيارية مقيدا بها فان الاوصاف قيود للموصوف فانها
لا بالحكم اي لم يكتب بالجزم والالزام من غير ربط بذلك فانه تعالى دبر
الاشياء على ما يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا
ومسببات بمقتضى حكمته وجري عادته وان كان من قدرته ايجاد الكل
بلا اسباب كايجاد المبادي والاسباب لكنه اقتضته حكمته و
سبقت كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر وكتب انه من اهل الجنة
قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه
وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب والانة قلبه لقبول الحق وترجيحه
ومن قدر وكتب انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى
اتبع هواه وران على قلبه الشهوات ولم يغنه النذر والايات فاتى
باعمال اهل النار ورجحها واصر عليها حتى طوي على صحيفة عمره وكان
ما يدخله النار هلاك امره كما في شرح المصابيح للبيضاوي واشار بذلك
الى الحديث المرفوع من طرق متعددة وقال في الوصية امر القلم
بان يكتب اي امر الله تعالى القلم ان يثبت في اللوح المحفوظ اثبات
الكاتب ما في ذهنه بقلمه على لوحه ليطلع الملائكة على ما سيقع ليزدادوا
بوقوعه ايمانا وتصديقا وليعلموا من يستحق المدح والذم فيعرفوا الكل
مرتبته كما في شرح المشكاة للهيثمي فقال القلم ماذا اكتب يا رب

فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة • اي ما سيوجد من المخلوق
ذواتا وصفات خيرها وشرها على ما يختارونها موافقا لما تعلق به
ارادته تعالى في الازل وفيه اشارات الاولى انه تعالى بقدم علمه المتعلق
بالاشياء رتبها منوطة بتلك الاسباب الكسبية الى يوم القيمة والثانية
اشار بما هو كائن الى يوم القيمة قال في النصايح ان ما سوى الله تعالى
محتاج اليه تعالى في جميع ما لزم القوى وغيرها في الحصول والبقا فلا يكون
تاثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال عن تاثير المؤثرات قصدو ما صدر
عنها ايضا بقدرة الله تعالى لان الفاعل في تاثير المؤثر حالة تاثيره في الشي
فاعل بالحقيقة في ذلك الشي فعلم ان الجميع واقع بقدرة الله تعالى وجمهور
الاشاعرة وان اجتنبوا عن التزام هذه القاعدة لانهم ذهبوا الى نفي
الاسباب اي تاثيرها وكون الترتب بالعادة لكنها ليست مما ياباه الشرع
بل العقل والشرع شاهدان عليها لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء
ذكر الاسباب واناطة مصالح العباد الى مدبرات الامر بل فيه زيادة
قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه
وخلق قوة تاثيره ونظام الوجود واقتضته الجود تبارك الله احسن
الخالقين وفي الكشف ان الباري جل شانه بقدم علمه المتعلق بالاشياء
تعلق عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق
الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها ابرازها حسب العلم التام
والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجحته الارادة
من وجود الماهيات وصفاتها في الاعيان اوجد الاشياء مرتبة
ترتيبا حكميا لا تحول عنه لعدم التحول في العلم والتقدير الثابتة
انه امر القلم بان يكتب كذلك ولا يلزم منه امتناع وجود ما علم الله
عدمه وعدم ما علم وجوده ليكون جبرا لان موجب ذلك انه لا يقع
خلافه لا انه لا يمكن وسلب اختيار العبد رأسا فان استحالة الشي بالغير
لا يمنع كونه بالذات مقدورا للعبد مختارا له كيف وما من مقدور الا
وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة ان كل واقع وجوده كان او عدما
لا يقع الا بعد ما وجب ويقال كذلك لوجوب الوجوب السابق ويلزمه

ويلزمه امتناع اللطف الاخروية اليه اشار بكتب ما هو كائن قال العلامة
ابن الكمال في رسالة القدر الثابت عندنا ان ما علم الله عدم وقوعه
لا يقع البتة وما علم وقوعه يقع البتة واما ان سبب ذلك علمه تعالى
وتقديره فلم يثبت بل ثبت ما ينفيه ويدل على خلافه وهو ان التقدير
تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم في الماهية وشان التابع ان لا يؤثر
في المتبوع لا الجاء ولا منعا فعلم الله تعالى واخباره بوجود شي او عدمه
وتقديره وكتبته لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث ينسلب
به قدرة الفاعل عليه واختياره بل يتعلق على حسب ماهية المتبوع وهو
الفعل الاختياري وكذلك امر القلم بان يكتب ما هو كائن اي باختيار
العباد في افعالهم ولم يؤمر بان يكتب ما اريد فليس عليه التشنيع
انه ثابت بحديث مشهور واليه اشار بالاكتفاء عن بيان الرواية
وهو حديث مشهور عن عبادة بن الصامت وابن عباس وروي
عنهما باكثر من خمسة عشر طريقا رواه ابو داود والبيهقي والطبراني
والضياء المقدسي والترمذي عن عبادة بن الصامت عنه عليه السلام
انه قال اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال يا رب وما اكتب
قال اكتب مقادير كل شي حتى تقوم الساعة من مات على غير هذا
فليس مني ورواه الترمذي وابو داود الطيالسي عنه بلفظ اكتب
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ورواه احمد بن حنبل وابن جرير
والطبراني وابن ابي شيبة وابو يعلى وابن منيع والضياء المقدسي
عنه بلفظ فقال ما اكتب قال القدر فجرى في تلك الساعة بما هو كائن
الى يوم القيامة وروى البيهقي وابو نعيم وابن النجار عن ابن عباس رض
عنه عليه السلام انه قال اول شي خلقه الله القلم فامره فكتب كل شي
يكون ونور المقام • بحديث صريح في المرام • مشهور بين الاعلام • وقال
في رواية محمد والحارث والانصاري حدثني ابو الزبير عن جابر بن عبد الله
الانصاري ان سراقة بن مالك الانصاري • وهو ابن جعشم المدلجي
الكناني كان ينزل قديدا روى عنه الجماعة • قال يا رسول الله
حدثنا عن ديننا • اي عن حقيقة امره في حكم ربنا وقضائه وقدره

كانا ولدنا له اي دبر الله امورنا قبل وجودنا وخلقنا لاجله العمل
لشيء جرت به المقادير اي الاقدار وجفت به الاقلام اي فيما
عينه التقدير الازلي تعيينا بتا لا يمكن وقوع خلافه بالنسبة لما
في علمه القديم المعبر عنه بام الكتاب وفرغ عن كتابته القلم اي تم
وانقضى فجفاف القلم كناية عن التمام والفراغ بالانقضاء لان الصحيفة
حال كتابتها لا بد وان تكون رطبة المداد او بعضه ولا يبدل ولا تغير
بعد جفافه فذلك كناية بليغة عن تقدم كتابة المقادير كلها
والفراغ منها من امد بعيد وجمع المقادير والاقلام بالنسبة الى المواد
والافراد او لشيء مستقبل اي في شيء متعلق بالمستقبل كان يكتب
فلان يسعد مثلا ان زار او احسن ويشقى ان لم يفعل وهذا هو الذي
يقبل المحو والاثبات المذكورين في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب اي التي لا محو فيها ولا اثبات فلا يقع منهما
الا ما يوافق ما ابرم واللام في الموضعين بمعنى في وقد روي كذلك
ايضا فقال النبي عليه السلام لما جرت به المقادير وجفت به الاقلام
اي العمل في شيء جرت به الاقدار الازلية وفرغت عنها وجفت بها الاقلام
من كل عمل في سعادة او شقاوة تصدر عن الانام قال اي سراقة الانصاري
ففيم العمل اي المطلوب من العبد شرعا مع انه مخلوق فيه قطعا واي فائدة
للعمل فان الخير لا ينفع اذا كان التقدير والكتاب على خلافه قال
اعملوا اي قال النبي عليه السلام اعملوا بظاهر ما امرتم به وكونه موافقا لما
في التقدير والكتاب او غير موافق له فلستم مكلفين بعلمه في شي
فكل ميسر لما خلق له اي مهيأ لما خلق لاجله وموفر له اسبابه فيصرف
استطاعته واختياره اليه فمن خلق لان يظهر منه الخير والسعادة لا يصدر
عنه الا ذلك باختياره وكذلك الشر والشقاوة وفيه اشارات
الاولى ان حكمة التكليف تطويع النفس الابية لتتهذب بين الخوف
والرجاء وتفوز بالسعادات الابدية وهي حكمة خفية واليه اشير
بتلك المعاملة قال الامام الخطابي قولهم ففيم العمل مطالبة منهم
بامر يوجب تعطيل العبودية بحيث راموا ان يتخذوا حجة لانفسهم

لانفسهم في ترك العمل فاعلمهم النبي عليه السلام ان ههنا امرين لا يبطل احدهما
الاخر باطن هو العلة الموجبة في حكم الربوبية وظاهر هو السمة اللازمة
في حق العبودية فعوملوا بهذه المعاملة ليتعلق خوفهم بالباطن ورجاؤهم
بالظاهر الثانية ان فعل كل احد بخلق الله وتهيئته وتخصيصه اياه
لذلك لاختياره واليه اشير بقوله ميسر وقوله لما خلق له قال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى ونيسرك لليسرى فيه كقوله عليه السلام
ميسر لما خلق له لطيفة علمية وذلك لان الفعل في نفسه ماهية ممكنة
قابلة للوجود والعدم على التسوية فما دام القادر يبقى بالنسبة الى فعلها
وتركها على التسوية امتنع صدور الفعل عنه فاذا ترجح جانب الفاعلية
على جانب التاركية فحصل الفعل فثبت ان الفعل ما لم يجب لم يوجد
وذلك الرجحان هو المسمى باليسر فثبت ان الامر في التحقيق هو ان الفاعل
يصير ميسرا للفعل الثالثة ان تخصيص كل احد بما خلق له لا يوجبه
الاضطرار ولا يسلبه الاختيار غايته انه لا يقع الا ذلك بان ينساق
اليه اختياره ودواعيه واليه اشير بالتيسير ولم يقل يفعل ما خلق له
ولتوجه الى كل ذلك الامام في المقام بايراده دليلا على الالزام الرابعة
ان ترتب ذلك التخصيص والتهيئة على اختيار العباد بحسب جري
العادة الالهية كما اشير اليه في الاية واليه اشار ثم قرأ فاما من اعطى
اي انفق المال في وجوه الخيرات او اعطى حقوق الله وحقوق
النفس في الطاعة واتقى اي احترز عن كل ما لا ينبغي فترك متعلقات
الافعال للتعميم وكل ذلك لما لم ينفع مع الكفر عقبه بقوله وصدق
بالحسنى بكلمة التوحيد والنبوة او بما يرضاه الخالق من العبادات
البدنية والمالية او بما وعده الله في قوله وما انفقتم من شيء فهو
يخلفه او بالثواب او بالجنة او بكل خصلة حسنة فسنيسره لليسرى
اي نهيئه للجنة او الخير وكل ما كلف به من الافعال والتروك والعود
الى الطاعة او الافعال المؤدية الى اليسرى وترتب التيسير على المجموع
وان دل على سببيته له لكن ان كل ما هو سبب له يجب ان يكون كذلك
فلا دلالة عليه قطعا كما اشير اليه في مواضع من الارشاد وكذلك مقابله قوله

وامام بخل واستغنى بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى وكذب بالحسنى
اى لم يصدق بما ذكر فسنيسره للعسرى اى للنار او للشر او للامتناع عن اداء
الحقوق البدنية والمالية او العود الى البخل الخاصة ان الدواعى والاختيارات
قد يتغير واليه اشير بادخال السين الدالة على ان المطيع قد يصير عاصيا
والعاصى قد يكون بالتوبة مطيعا فلذا كان للتغير فيه مجال كما فى التفسير
الكبير الثالثة انه حديث مشهور واليه اشار بالاستدلال فى المقام
الحقد رواه عشرة من الصحابة امير المؤمنين ابو بكر وعمر وابن عباس
وابن عمر وجابر وابن عمرو وعمران بن الحصين وابو الدرداء وشريح بن
عامر وسراقة بن مالك وخرجه عنهم ستة عشر شيخا خرجه احمد بن حنبل
والطبرانى والبزار عن ابى بكر رض وابن حنبل والبخارى والترمذى والدارقطنى
والضياء المقدسى والفريابى عن عمر رض والطبرانى والبزار عن ابن عباس
وعمران بن الحصين والبخارى والنسائى عن ابن عمر ومسلم وابن حبان
وشملم ومالك وابو داود صح
والطبرانى وابو عوانة عن جابر والفريابى عن ابن عمرو واحمد والترمذى
والطبرانى عن شريح بن عامر الكلابى وابن جرير عن ابى الدرداء والطبرانى
وابن ماجه عن سراقة بن مالك واكده بحديث آخر فى معناه وقال
وحدثنى عبد العزيز بن رفيع الاسدى المكى سكن الكوفة وسمع ابن عباس
وانسا وهو من مشاهير التابعين عن مصعب بن سعد بن
ابى وقاص عن ابيه عنه عليه السلام انه قال ما من نفس الا وقد كتب الله
مدخلها اى مكان دخولها فى دار التكليف او زمانه وسائر شانه
من اول ولادته الى انتهاء دنياته او مكان دخولها فى دار العقبى
من الجنة والنار كما فسره بعض الروايات ما منكم من نفس الا وقد علم
منزلها من الجنة والنار فقالوا افلم نعمل افلا نتكل الحديث ومخرجها
اى مكان خروجها عن دار التكليف او زمانه وهو منتهى اجله ومنقضى امله
وعمله والمدخل والمخرج كنايتان عن الافعال والتروك اى عما يدخل فيها
من الاعمال والاحوال وما يخرج عنها من التروك والاحوال وما هى لاقية
اى ملاقية فيما بين الحالين من السعادة واليسر واعمال اهل الجنة او من
الشقاوة والعسر واعمال اهل النار ومعنى الكتب يجوز ان يكون على

على حقيقته اى الكتب فى اللوح المحفوظ لحديث او القلم بذلك ويجوز
ان يكون المراد الثبوت فى علم الله فقال رجل من الانصار بناء على ان
العمل يقتضى الثواب او العقاب لو كان يتعلق بمستقبل من غير سبق
فى الكتاب او استئنافا فى الباب ففيم العمل يا رسول الله
اى اذا كان الامر مفروغا عنه وليس معلقا بمستأنف مبنى على خير العمل
وشره فاى فائدة للعمل افلا نتكل ما كتب لنا خيرا كان او شرا فقال
اعملوا اى دوموا على ما كلفتم به من الاعمال فكل ميسر لما خلق له اى
مهيأ لما خلق لاجله من الاعمال فى الحال والاستقبال وغير مهيأ لما لم يخلق
لاجله وفسره عليه السلام لتفصيل المرام فقال بعد ما فى مقام التهديد
ببيان حال اهل الشقاء والاجرام اما اهل الشقاء فييسر للعمل اهل الشقاء
اى هيئوا للشقاوة ولا يقع عنهم اختيار اعمال اهل السعادة واما
اهل السعادة فييسر للعمل اهل السعادة اى هيئوا للسعادة وسهل
عليهم مسالكها ولا يقع عنهم اختيار اعمال اهل الشقاوة وفيه اشارات
الاولى استمرار الامرين فى الاهل فلا ينافى التغير بتغير الاختيار واليه
اشير بالصيغة الدالة على الاستمرار وعنوان الاهل الثانية ان
العبرة بالخواتيم وان وقع فى الاثناء خلافه واليه اشير بالصيغة ايضا
وكشف عنه رواية على رضى الله عنه فسيصير لعمل السعادة ولذا اعتبر
العمل فقال الانصارى الآن حق العمل اى ثبت فائدة العمل وظهر
نتيجة الامل حيث نيط الامر على تيسير الاسباب وصرف الاستطاعة
اليه الثالثة ان سبق القضاء بذلك لا ينافى الاختيار لانه
تابع للعلم التابع للمعلوم الاختيارى فى الماهية واليه اشير بكتب
المدخل والمخرج وبيانه تيسير كل عمل لمن كتب له ذلك قال الشيخ اكمل الدين
البابرتى فى شرح المشارق تحقيقه ان الحقيقة الانسانية لا تستلزم
لذاتها سعادة او ضدها وسعادة كل شخص منها وشقاوته انما هى
بامور خارجة عنها اقتضته الحكمة الربانية كالمشخصات وكل ذلك
مع موجوداته حاصلة فى القضاء اجمالا فلا بد من وقوعها فى القدر
تفصيلا فما يقع من افراد الانسان اى باختيارهم المنساقة الى القدر

فانما هو تفصيل قضائه لا محالة خيرا كان او شرا ولا يمكن ان يكون التفصيل
على خلاف الاجمال فاتضح معنى قوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له
فمن خلق فمن خلق لانه يظهر منه تفاصيل قضائه الخير لا يصدر عنه الا الخير
وكذلك عكسه وعلى هذا فمعنى قوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى
اى لان هذه الخصال الحميدة الصادرة منه دليل على ان قضائه كان خيرا
فكان تفاصيل خيرا فكان مقتضيا الى الحسنى واختيارها بيسر وسهولة
لانه خلق لها وخلق له قريحة جيدة واتبع كلام المحققين اطلع على تحقيق
قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم وقوله وكانوا هم الظالمين
وما اشبه ذلك الرابعة انه حديث مشهور فانه روى عن علي
وابن عمر وابي هريرة وسعد بن ابي وقاص وهشام بن حكيم وخرجه عنهم
اكثر من عشرة من الشيوخ خرجه البخاري ومسلم والطبراني ومالك واحمد
حنبل وابو داود والترمذي وابن ماجة عن علي رض ومالك والبخاري ومسلم
وابو داود والنسائي عن ابن عمر وابي هريرة والخطيب البغدادي وابن عساكر
عن ابي هريرة وابن خسرو والبلخي عن سعد بن ابي وقاص والبزار عن هشام
ابن حكيم بالفاظ متقاربة. ثم اشار الى شبهة القدرية القائلين بان العبد
موجد لافعاله الاختيارية مومئا الى ان عمدة تمسكاتهم بالسمعيات
ثلاث الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته والآيات الدالة
على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله والآيات
الدالة على امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض فاشار الى تلك
السمعيات. وقال في الفقه الابسط وان قال القدري في دعوى ايجاده
لفعله بحسب قصده ومشيته المشية الي ان شئت الايمان وجد
اختياره مني آمنت وان شئت الكفر وجد اختياره مني
لم او من واستدل على ذلك بانه قال تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اى لا ابالي بايمان من آمن وكفر من كفر وقال واما ثمود
فهديناهم اى دللناهم على طريق الحق واوضحنا لهم سبل المراشد
بنصب الحجج وارسال الرسل فاستحبوا العمى على الهدى اى اختاروا
العمى عن الحق والغواية واختاروها على الاهتداء وقال وقضى ربك

ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم بان لا تعبدوا الا الباري تعالى
لانه غاية التعظيم لا يجوز الا لمن له غاية العظمة ونهاية الانعام ونهاية الانعام
عبارة عن اعطاء الوجود والحياة والقدرة والشهوة والعقل وقد ثبت
بالدلائل ان المعطي لهذه الاشياء هو الله تعالى لا غيره كما في التفسير الكبير
ولما كان في دلالة القضاء على المرام خفاء اردفه بما هو اصرح في ذلك
فقال وقال ع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى الا ليكونوا
عبادا لي قالوا الاية الاولى صريحة في ان الايمان والكفر مفوضان
الى مشية العبد واختياره والثانية صريحة في اسناد المحبة
والاختيار للغواية اليهم بانفسهم اسناد الفعل الى فاعله في نفي
ارادتها عنه تعالى والثالثة والرابعة صريحة في الامر بالعبادة
وارادتها وخلق العباد لها دالة على نهيهم عن الكفر فدلت على انهم
الموجدون لافعالهم الاختيارية واشار الى الجواب عن تمسكاتهم
المذكورة فقال فيه يقال له اى للقدري في الجواب بالمنع والمعارضة
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وعيد اى الامر بالكفر
ليس حقيقة ليكون تفويضا بل مجاز عن الوعيد والتهديد بدلالة سياق
الآية ولان الحكيم تعالى لا يامر الا بما له عاقبة حميدة فليس فيه وكذا
في التعليق بمشية العبد دلالة على ان التفويض اليه واستقلاله
بفعله لانه وان كان بمشيته فمشيته متوقفة على علمه وذكره وذلك
بمشية الله واليه اشار بقوله فقد قال وما يذكرون الا ان يشاء الله
اى يشاء ذكرهم ومشيتهم كقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وهو
تصريح بان فعل العبد بمشية الله كما في تفسير البيضاوي وقال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان هذه الآية
من جملة الآيات التي تلاطمت فيها امواج القدر والجبر فالقدري
يتمسك بالاية ويقول انه صريح مذهبي ونظيره فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر والجبري يقول متى ضمت هذه الاية الى الآية التي
بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لان قوله تعالى فمن شاء
الى ربه سبيلا يقتضي ان يكون مشية العبد متى كانت خالصة مستلزمة

واذا كان المنعم بجميع النعم هو الله لا غيره
لا جرم كان المستحق للعبادة هو الله تعالى
لا غيره صح

للفعل وقوله بعد ذلك وما يشاؤن الا ان يشاء الله يقتضي كون
مشية الله تع مستلزمة لمشية العبد ومستلزم المستلزم
مستلزم فاذن مشية الله مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر وان
الفعل قد يتخلف عن المشية بفسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس
في التعليق بمشية العبد دلالة على استلزام التفويض اليه واليه
اشار بقوله وقال يحول بين المرء وقلبه اي بين المؤمن والكفر
وبين الكافر والايمان اي هو يتصور ويخيل لتملكه على العبد قلبه
فيفسخ عزائمه ويغير مقاصده ويحول بينه وبين الكفر ان اراد
سعادته وبين الايمان ان قضى شقاوته كما في تفسير البيضاوي
واشار الى الجواب عن تمسكهم بالايات المذكورة على ارادة الله
الطاعات منهم دون المعاصي وعلى انهم الموجدون لافعالهم
فقال فيه وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي بصرناهم بطريق الحق
وبينا لهم سبل الرشد فاثروا العمى حبا واختاروا الغواية
كما فسره ابن عباس والسدي وقتادة وابن زيد كما في البحر للامام
ابي حيان فاشار الى انه ليس بمعنى الدلالة الموصلة وليس فيه نفي
ارادة المعاصي عنه تع ولا في استحبابهم العمى والغواية دلالة
على كونهم الموجدين لذلك بل على تكسبهم له كما قال ابن عطية
وفي كشف الكشاف استدلوا به على ان الايمان باختيار العبد على
الاستقلال لان قوله واما ثمود فهديناهم دال على نصب الادلة
وازاحة العلة وقوله فاستحبوا العمى على الهدى دال على انهم بانفسهم
اثروا العمى فالجواب ان في لفظ الاستحباب اشعارا بان قدرة الله
هي المؤثرة وان لقدرة العبد مدخلا ما فان المحبة ليست اختيارية
بالاتفاق وايثار العمى حبا وهو الاستحباب عن الاختيارية فانظر
الى هذه الدقيقة ترى العجب العجاب وقوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ربك فاشار الى ان القضاء بمعنى
الامر القطعي كما فسره ابن عباس والحسن وقتادة وقال ابن عطية
ان المعنى وقضى ربك امره ان لا تعبدوا الا اياه فهو امر بالاقتصار

بالاقتصار على عبادة الله فذلك هو المقتضي لانفس العبادة وقد عرفت
ان الامر لا يستلزم الارادة كما مر فلا دلالة فيه على ارادة الله منهم
الطاعات دون المعاصي فضلا عن الدلالة على انهم الموجدون
لافعالهم واوضح ذلك وقال في رواية محمد كما روى عنه ابو محمد
الحارثي وابو عبد الله الضيمري وصارم الدين المصري في كتب المناقب
والقضاء من الله تعالى يطلق على وجهين احدهما امر وحي وهو
القول الدال على الطلب جازما والاخر خلق والامر منها بيانه
فانه يقضي عليهم اي على الكفار ليسوا اختيارهم ويقدر لهم الكفر
مجازاة على سوء اختيارهم وخذلانا لهم ولا قبح في خلق الكفر
وانما القبح في الاتصاف به ولم يامرهم به اي بالكفر لان الباري تعالى
حكيم لا يامر الا بما له عاقبة حميدة بل نهاهم عنه بمقتضى حكمته
وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليوحدوني
كما في تفسير القاضي عضد الدين وبه فسره محمد بن السائب الكلبي
كما في البحر وفي كشف الكشاف ان فعله تعالى ينساق الى الغايات
الكمالية وان اللام في الغايات موضوعها ذلك واما الارادة
فليست من مقتضى اللام الا اذا علم ان الغاية مطلوب في نفسه
وعلى هذا لا يحتاج الى تاويل فانهم خلقوا بحيث يتاتى منهم العبادة
وهيؤا لها وجعلت تلك غاية كمالية لخلقهم وتعوق بعضهم
عن الوصول اليها لا يمنع كون الغاية غاية وهذا معنى مكشوف
فلا دلالة فيه على ارادة الطاعات منهم دون المعاصي فضلا عن الدلالة
على كونهم الموجدين لذلك واشار الى ان عمدة تمسكهم من العقليات
ايضا ثلث الاول انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال
لبطل فوائد الوعد والوعيد والمدح والذم واجراء الحدود عليها
اذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله الثاني ان من افعال العباد
قبيح كالشرك والفرية على الله تع بالقول باتخاذ الولد ونحو ذلك
والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وتنزهه عنه الثالث ان الباري تعالى
لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد



ولكان اهلا لها متصفا بها فيلزم ان يكون اهلا للظلم والكفر تعالى
عن ذلك علوا كبيرا كما في شرح المقاصد فاشار الى الاول بقوله فيه
وانه قال لم يجبر عباده على ذنب ولا يليق بحكمته ان يجبر
على الذنب ثم يعذبهم عليه والحال انه لو زنى او شرب او قذف
يجري الحد والتعزير عليه في الدنيا وكذلك التعذيب على جنس الذنوب
في الاخرى بالنص والاجماع فاشار الى قولهم ان العبد لو لم يكن موجدا
لفعله الاختياري بالاستقلال بل مجبورا عليه بايجاد الله الفعل
فيه لبطل فائدة الوعيد والذم والتعذيب واجراء الحد والتعزير عليه
وكذا فائدة الوعد والمدح اذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل له ولا
واقع بقدرته واختياره كما في شرح المقاصد واشار الى الجواب
عنه بقوله فيه يقال له اي للقدري في الجواب بطريق المعارضة
والتقرير هل يطيق ويقدر العبد ان يوجد استقلالا لنفسه
ضرا ونفعا في افعاله الاختيارية وما يترتب عليها من المتولدات
ويستقل فيهما بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية فان
اختار مذهب البعض والنظامية منهم وقال لا يستقل في جميعها
بالايجاد والفاعلية فلا يستقل في المتولدات لانهم مجبورون
في الضر والنفع المترتبين على افعاله الاختيارية لان المتولدات
من مترتبها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب عند بعضهم ومنهم
النظام ومن تبعه من القدرية كما في شرح المواقف وغيره ما خلا الطاعة
والمعصية لانه يستقل فيهما لكونهما بايجاده والا لزم الجبر
المستلزم لضياع فائدة التكليف وبطلان الامر والنهي والبعثة
والوعيد والتعذيب يقال له في معارضة مدعاه هل خلق
الله الشرور مع اطلاقه للضر والمعصية مما باشره او تولد منه
فان قال نعم واقر بخلق الله للشر وشموله لهما خرج من موجب قوله
وافحم بموجب اقراره وان قال لا وانكر خلقه تعالى للشر وشموله
لهما كفر لانكاره ما نص الله تعالى عليه في محكم كتابه بقوله تعالى
قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق فانه عام في كل ما يستعاذ منه

التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كما في شرح التجريد والمتولدات هي
الآثار التي توجد عقيب افعال العباد
بجري العادة كالالم عقيب الضرب
ووجود السهم بعد الرمي كما في الكفاية
منه

منه من الشرور كما في التفسير الكبير فيعم الشر الذي في العالم ومراتب مخلوقاته
كما في البحر فعند اهل الحق ان الله خالق ما يقع في العالم من الشر لعموم ما خلق
ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية فيخلقه الله عقيب اختيار العبد
وعزمه على حسب جري عادته فانه شر عائد الى الخلق اختياري لازم ومتعد
كالكفر والظلم وطبيعي كاحراق النار واهلاك السموم كما في تفسير البيضاوي
والحدود والتعزير على من اقترف تلك الذنوب باختياره بما امر الله تعالى
باجرائها عليهم مجازاة لسوء اختيارهم لانه امر بالحدود واجرائها عليهم
فلا يترك ما امر الله تعالى به من اجراء الحدود والذم عليهم مجازاة
لسوء اختيارهم مخالفة ما امر الله به واقدامهم على اقتراف ما نهى الله عنه
فاشار الى انه لا يلزم ضياع فائدة التكليف والامر والنهي والذم
والتعذيب لانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار الاختيار المترتب على الدواعي
يصير الفعل طاعة ان وافق الامر ومعصية ان خالفه ويصير علامة للثواب
والعقاب كما في شرح المواقف واوضح ذلك بقوله وانه لو قطع زيد
يد غلامه من غير ذنب وسوء اختيار من العبد كان ذلك من زيد
بمشية الله لعموم مشيته تعالى لجميع الكائنات كما مر وذمه الناس
لصدور ذلك منه من غير ذنب من العبد ولو اعتقه حمدوه عليه
لاتيانه بالقربة وحسن اختياره وكلاهما وجد بمشية الله وخلقه عقيب
اختيار العبد وعزمه بحسب جري عادته تعالى وقد عمل بمشية الله في
كلا الامرين ووقع متعلقين بقدرته واختياره واقعين بكسبه
وعقيب عزمه وان كان بخلق الله لكن من عمل بمشية الله المعصية
واقعة فيها بسوء اختياره فانه ليس بها راضيا من الله تعالى ولذا يذم عليها
ويجري الحد والتعزير على بعضها الا دخل في كونه شنيعا بين المسلمين
وفيه هتك حرمة الله والدين ولا عدل اي توسط في فعله
بصرف استطاعته الصالحة للطاعة ايضا الى المعصية واشار
الى الثاني من متمسكاتهم بقوله وانه قال ولم يشأ ان يفتري عليه
فاشار الى قولهم ان كثيرا من افعال العباد قبيح كالشرك والفرية

على الله فلا يخلقه الحكيم ولا يشاؤه لعلمه بقبحه وتنزهه عن القبائح فهو بفعل العبد
وايجاده واشار الى الجواب عنه بقوله فيه يقال له الفرية على الله نوع
من الكلام ام لا فان قال انها نوع من الكلام وقال نعم يقال بطريق
المعارضة له من انطق الكافر بالفرية على الله فانه اذ علم بان الناطق
بأي الحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء
عند الاتيان بتلك الحروف فافهم وقال الله انطقه بها فقد خصموا
انفسهم وانحجوا بقولهم لان الفرية نوع من المنطق لكونها حروفا
مخصوصة على نظم مخصوص ولو لم يشا الله خلقها فيهم وانطاقهم بها
لاختيارهم اياها لما انطقهم بها لكنه تعالى خلقها فيهم بحسب جري عادته
على الخلق عقيب اختيار العبد او عزمه بلا منافاة فيه للحكمة وفيه
اشارة الى انه لغاية ظهوره كانه يضطر الى الاذعان به والاقرار
واشار الى الثالث من متمسكاتهم بقوله وان قال الله يقول هو
اهل التقوى حقيق بان يتقى عقابه واهل المغفرة حقيق بان يغفر
ذنوب عباده سيما المتقين منهم فهو ليس باهل الكفر وغير حقيق له
وغير مريد له فاشار الى قولهم انه تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان
موجدا للظلم ونحوه وفاعلا له متصفا به لان معناهما واحد فيلزم
ان يكون اهلا للظلم ونحوه من القبائح وهو خلاف النص والاجماع
وان الباري تعالى حكيم فلا يريده وانما المريد والموجد له هو العبد
واشار الى الجواب عنه بقوله فيه يقال له هو اهل وحقيق لما يشاء
من الطاعة وليس باهل ولا حقيق لما يشاء من المعصية التي يخلقها
فيمن اختارها وفي مثبته فاشار الى منع استلزام خلقه تعالى
لافعال العباد من المعاصي والشرور كالظلم ونحوه كونه تعالى فاعلا
واهلا لها متصفا بها لان مثل ذلك انما يطلق على من قام به الفعل
لا على من اوجده في محل آخر الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله
في محالها وفي ولا يتصف بها الا المحال كما في شرح المقاصد وفيه
اشارات الاولى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم

العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه ومتى صمم العزم على المعصية يخلقها
الله فيه فيضاف الفعل الى العبد ويستحق الثواب والعقاب عليه
مع كونه يخلقه تعالى لحصوله بسبب عزم العبد عليه كما في شرح الصحائف
والمسايرة واليه اشار بقوله يقال له هل خلق الله الشر وقوله لكن
من عمل بمشيئة الله المعصية فانه ليس بها رضى الثانية ان ذات
الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة او معصية صفات
تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية
وذات الفعل بخلق الله تعالى وكونها طاعة او معصية بفعل العبد
بسبب صرفها اليهما فيضاف الفعل الى العبد لحصول وصفه منه
فيستحق الثواب او العقاب عليه وان كان ذات الفعل يخلقه تعالى
كما في شرح الصحائف واليه اشار بقوله يقال له من انطق الكافر فان
قال الله فقد خصموا انفسهم وقوله ولو لم يشاء الله لما انطقهم بها
الثالثة ان الله تعالى قد يريد من العبد شيئا فيخلق فيه علما
او ظنا بمصلحة داعية الى ذلك الفعل بحمله على ذلك ويهيئ له
ما لا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار
لانه فعله باختياره كما في شرح الصحائف واليه اشار بقوله يقال له
هو اهل لما يشاء من الطاعة وليس باهل لما يشاء من المعصية وحققه
العلامة صاحب الكشف في رد ما نسبه الزمخشري من الجبر والنحو حيث
قال ان اراد بالجبر عدم استقلال العباد بالايجاد والاعدام فيما ينسب
الى اختيارهم فهو مذهب الجماعة ولكنه محض العدل القواطع وضحها ان
الممكن لا ينفك عن الاحتياج الى الواجب ابتداء ودواما ولكنه
قد خفي على كثير من المتكلمين فخبطوا ثم العلم الضروري بان العبد
عند شاء تفاصيل حركاته الاختيارية حال صدورها عنه وفي ذلك
دليل على عدم الاستقلال واما حديث انتهاء الممكنات في سلسلة
الترتيب فلعله لا يكفي في هذا المقام فان المعتزلة يقولون بكونها الانها
ايجاده للعبد الموجد لهذه الافعال الاختيارية وان اراد به انه لا فرق
بين حركة المرتعش مثلا وحركة من يبسط يده نحو المشتهى فهذا شيء يكذبه

الضرورة لم يذهب اليه احد من الجماعة وما توهمه بعضهم انه مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله فمن قصور المتوهم وكانه قد حققته في بعض
التعاليق على مسئلة التكليف بالمحال ومما اذا ابرع بذكر ما يذهب
اليه هؤلاء الاجلاء ثبتنا الله على اتباعهم قالوا ان الله جل وعلا بسابق
علمه المتعلق بالاشياء قبل كونها جملة وتفصيلا وبموجب ارادته المرجحة
لها ابراز حسب التعلق العلمي وقدرته الكاملة التي يفيض منها
ما رجحته الارادة من وجود الماهيات في الاعيان ووجود كمالاتها اوجد
الاشياء ورتبه ترتيبا حكميا لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول
في العلم لا لانه لا قدرة على التبديل وانه علمه كذلك مؤيد قدرته
لا مقتض للايجاب كما توهمه بعض الناظرين وانه في هذا الترتيب
زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة مع ما فيه من الرحمة
الشاملة الموجبة لاطمينان القاصرين وزيادة ايقان العارفين
وانت تعلم ان من هذا عقيدته لا يلزمه تجويز تحكم كما لم يجعلوا الصفات
واجبة بنفسها بل قديمة لقدم الذات قائمة بها لم يكن في شمس
توحيدهم واثر افهامهم تغبير كما من جعل العبيد سواسية بمولاهم
مستقلين في بعض الاحوال فقد بدا في قمر توحيده ظلمة التكثر لما فاته
من توحيد الافعال وجلبه الى المحاق ما لزمه من تساوي القدرتين
في الاختصاص بالايجاد بعض دون آخر المفوت لتوحيد الصفات المستجلب
لنقصان الذات تعالى عما يتوهمه الزائغون بل عما يحققه العارفون
علوا كبيرا فهذا اجور منهم واشرك معاذا وانه رأيهم في العدل والتوحيد
يكذب بعضه بعضا ويكفي ذلك للمسترشدين نقصا ونقضا
ثم اشار الى شبهة القدرية المدعين للضرورة في كون العبد موجدا لافعاله
الاختيارية كما اختاره بعض منهم رئيسهم ابو الحسين البصري وقال فيه
وانه قال القدري في دعوى الضرورة في ايجاده لفعله منبها عليها بعلم
بالضرورة ان تصرفات كل احد بايجاده وليست بايجاد الله وخلقه
لان الرجل ان شاء ايجاد شيء من افعاله ووجد داعيته فعل ذلك
الشيء ووجب منه وان شاء تركه والكف عنه ووجد داعيته

داعيته لم يفعل وتركه وامتنع ذلك الشيء منه وان شاء الاكل سيما
عند جوعه ووجد داعيته اكل ووجب منه وان شاء الترك والكف عنه
سيما عند علمه بان في الطعام سما لم يأكل وتركه وامتنع الاكل منه
وان شاء الشرب سيما عند عطشه ووجد داعيته شرب
ووجب منه لاختياره وداعيته وان شاء الترك والكف عنه
سيما عند علمه بان في الشراب سما لم يشرب وتركه وامتنع الشرب منه
فعلم ان تصرفات كل واحد واقعة بحسب قصده وداعيته تابعة
لارادته وجوبا وامتناعا ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي
يحدث منه الفعل ويجب ويمتنع على وفق داعيته كما في شرح المقاصد
واشار الى الجواب عنه بالمنع والحل ببيان عدم ايجاب الصدور بالداعي
للاستقلال والزامهم بلزوم التناقض لهم في القول به وكون العبد
موجدا لافعاله بالضرورة بوجهين الاول بالارجاع الى الحكم والعلم
الازلي بقوله فيه يقال له اي للقدري في الجواب بطريق التقرير
هل حكم الله وقدر على وفق ارادته وعلمه المنزه عن التغير على بني اسرائيل
انهم يعبروا ويجاوزوا البحر بعد ما جعل لهم اثني عشر طريقا يبسا
من فضله وقدر على فرعون الغرق باطباق البحر عليه وعلى جنوده
من عدله فان اقر القدري بسبق التقدير بذلك على وفق الارادة
والعلم الازلي كما ذهب اليه جمهورهم وقال نعم سبق التقدير به
فيتبعه قصد العبد وداعيته فيقال له هل يقع من فرعون انه لا يختار
العبر في البحر ولا السير في طلب موسى وامته بني اسرائيل
وانه لا يغرق هو اي فرعون واصحابه وجنوده في سيرهم ذلك
حيث قدر عليهم على وفق الارادة والعلم الازلي المنزه عن التغير
وتبعه قصدهم وداعيتهم فان اعتقد تغير العلم الازلي ووقوع
خلافه كما ذهب اليه هشام منهم وقال نعم يقع من فرعون
واصحابه انه لا يقصدوا ولا يسيروا فيه وانه لا يغرق هو واصحابه
فقد كفر لانكاره ما ثبت بالضرورة الدينية من علمه الازلي المنافي
للتغير واستلزام التغير للتجهيل تعالى عنه علوا كبيرا وانه لم يعتقد

التخيير فيه وقال لا يقع منه ومن اصحابه انه لا يسير وافيه باختيارهم
وانه لا يوفق هو واصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والارادة
على ذلك نقض قوله السابق وابطل دعواه الضرورة في ايجاد
العبد لافعاله وانما يجب ويمتنع منه بحسب قصده وداعيته حيث
اقر بكون قصده وداعيته تابعين لارادة الله وعلمه فاشار
الى منع كون النقض فانه بحسب قصده وداعيته مفيدة للوجوب
والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل
يتبع ارادة الغير كما للخدم واليه اشار بذكر الوقوع والتصور في المسير
ولو سلم افادة الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون تبعية ارادة
الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة كما في شرح المقاصد
واليه اشار بالوقوع على حسب التقدير المتفرع على الارادة والعلم
وفيه اشارات الاولى ان الاعتراف بالعلم الازلي يلجئ القدري
الى الافحام او التزام الكفر واليه اشار بتفريع الكفر لانه قال لو وقوع
خلاف التقدير المستلزم لتغير العلم الازلي وصرح به بعده ومنه
اخذ الشافعي وقال القدرية اذا سلموا العلم خصموا كما
في شرح جمع الجوامع للمولى العراقي الثانية ان الداعية ليست
من العبد فالقول باستقلال العبد بفعله والاستدلال عليه
بالقصد وبعدم داعيته بالوجوب تناقض واليه اشار بتفريع قوله
هل يقع من فرعون انه لا يسير في طلب موسى على التقدير قول القدري
بالتقدير يلزمه الافحام ومنه قال بعض اذكياء المعتزلة الداعي
الموجب ودليل العلم الازلي هما العدوان للاعتزال كما في شرح المقاصد
وقال الامام الرازي ان ابا الحسين البصري لبس الامر على اصحابه كما بالغ
في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض ظاهر فانه لا يخفى
عليه الثالثة انه مقتضى التقدير وخلق الدواعي لو سلم توقف
الفعل عليها انه يساق اختيار العبد وعزمه الى ما تعلق به التقدير
وخلق دواعيه ولا يقع خلافه لا انه يسلبه الاختيار ويوقعه
في الاضطرار فانه توقف صدور الفعل عن القادر على الداعي

الداعي ووجوب حصوله عنده حصوله لا ينافي مدخلية القدرة الحادثة
بالتاثير في وجود الفعل وانما ينافي الاستقلال بالفاعلية كما
في نهاية العقول والمواقف واليه اشار بذكر الوقوع على حسب
التقدير وفي المسايرة للامام ابن الهمام ان جميع ما يتوقف عليه
افعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي افعال النفس
من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تاثير لقدرة العبد
فيه وانما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه
عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا الى الفعل طالبا اياه فاذا وجد
العبد ذلك العزم خلق له الفعل فيكون منسوبا الى الله تعالى
من حيث هو حركة والى العبد من حيث هو زنا ونحوه وانما يخلق الله
هذه الامور في القلب ليظهر من الكف ما سبق علمه تعالى ليظهر به
منه من مخالفة الامر والطاعة له وليس للعلم خاصية التاثير ليكون
المكلف مجبورا ولا خلق هذه الاشياء يوجب اضطراره الى
الفعل لانه تعالى اقدره فيما يختاره ويميل اليه عند داعيته على العزم
على فعله او تركه اذ من المستمر ترك الانسان ما يحبه ويختاره
وفعل شيء وهو يكرهه لخوف او حياء فعن ذلك العزم صح تكليفه
وعنه صح ثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى بطلان التكليف
والجبر المحض وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف هذا الامر الواحد اعني العزم
المصمم وما سواه مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها
مخلوقة لله تعالى مباشرة عن قدرته بلا واسطة القدرة الحادثة ومع
ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق منه تعالى وليس لاحد علم الله
انه يوفقه بل اذا علمه طريق الخير والشر وخلق المكنة فقد اعذر اليه
وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو ان يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه
لا يسلبه المكنة من ذلك العزم التي خلقها له وهذه قدرة جزئية
مدرجة تحت مطلق القدرة الكلية التي تخلق مع الفعل بحسب
جري العادة الالهية الثاني بالارجاع الى الارادة الازلية
المتعلقة على حسب العلم الازلي واليه اشار وقال في رواية للامام

الرستغفني في الارشاد والسغناقي في التسديد عن ابي يوسف و
في رواية الامام الناطفي في الاجناس وابي المعين النسفي في التبصرة
ونور الدين البخاري في الكفاية عن اسد بن عمرو ويقال له السمي
للقدري في المعارضة والالزام هل علم الله في سابق علمه الازلي
الشامل للجزئيات والكليات ما كان وما سيكون ان هذه الاشياء
من طاعات العباد ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر
افعالهم تكون على ما هي عليه اي توجد فيها وفي اوقاتها المعينة على وجه تعلق
به العلم الازلي ومطابقة له ام لا علمها في سابق علمه بل وقوعها
فانه قال لا علمها في سابق علمه بل بعد وقوعها كما ذهب اليه جهم
ابن صفوان وهشام بن الحكم وابو الحسين البصري ومن تبعهم
من القدرية فقد كفر لانه تجهيل له في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وان قال نعم علمها في سابق علمه على ما توجد هي عليه فيها وفي اوقاتها المعينة
مطابقة لعلمه الازلي كما ذهب اليه جمهورهم فقيل له افاراد الله تعالى
ورجح في الوجود ان تكون هذه الاشياء من الطاعات والمعاصي
وسائر افعال العباد كما علم وعلى وجه تعلق العلم به في الازل ام اراد
ان تكون تلك الاشياء وتوجد فيها وفي اوقاتها المعينة بخلاف
ما علم وتعلق به علمه في الازل فانه قال اراد ان تكون كما علم وعلى وجه
تعلق به سابق علمه فقد اقر انه اراد ورجح من المؤمن الايمان و
اراد من الكافر الكفر بحسب ما يقع منهم من الاختيارات المنسوبة
الى ما تعلق به سابق علمه تعالى وارادته واتحم في اقراره ذلك حيث
لزمه الاعتراف باثبات ما نفاه من ارادة الكفر من الكافر وينفي
ما اثبته من الاستقلال فيه بالاختيار وان قال اراد من الكفار
والعصاة الايمان والطاعة بخلاف ما علم فيهم في سابق علمه
من الكفر والمعصية الحاصلين باختيارهم كما زعموا انه يريد من الكافر
الايمان وان لم يقع الا الكفر وانه وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق فقد جعل ووصف ربه متمنيا حصول مراده
متحسرا على عدم حصوله لانه مراد في الث هو انه لا يكون ام

ام فلكانه على خلاف مراده او اراد ان يكون فلم يكن ولم يوجد على حسب
مراده فهو متمني في ذلك متحسر على فواته ومن وصف ربه متمنيا
حصول مراده متحسرا على عدمه فهو كافر لنسبته النقص والعجز اليه تعالى
اذ حينئذ اكثر ما يقع خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كما في شرح المقاصد
فاشار الى الحل بان ما علم الله واراد وقوعه يجب اختيار العبد يجب
ان يقع البتة باختياره بحيث لا يقع منه اختيار الترك
ولا ينساق اليه وكذا ما علم الله واراد عدم وقوعه منه يجب
اختياره يمتنع وقوعه البتة باختياره للترك بحيث لا ينساق
اختياره الى الفعل وان كان ممكنا في نفسه منه فان الوجوب
والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع لقدرة العبد
وفيه اشارات الاولى انه تعالى يريد ان يفعل العبد بارادته فينساق
الى ما يعلق به ارادته تعالى وعلمه لان الله تعالى لما اعطاه قدرة وارادة
فقد اراد ان يفعل بقدرته والا لكان خلق القدرة فيه عبثا كما في شرح
الصحائف واليه اشار بقوله فقيل له افاراد ان تكون كما علم في تصوير
الدليل بالاشارة الى الافعال الصادرة عنهم بالارادة الثانية
ان القول بعدم وقوع مراده تعالى ووقوع مرادات العبد يستلزم
نسبة النقيصة والمغلوبية اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واليه
اشار بقوله فقد جعل ربه متمنيا متحسرا او انه ما يحاولون به التفصي
عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم
فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها ولا اضطرارا
فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع بهذا المراد ووقع مرادات العبيد
والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كما في شرح المقاصد الثالثة
انه لا يستلزم الجبر بل امرا بين امرين فانه تعالى يعلم الاشياء كما تكون
عليه فلو كان شيء بقدرة العبد لعلمه كذلك فيجب تكونه الواجب وقوع
ذلك الشيء بقدرة العبد فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها وايضا

الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة
فيكونان تابعين للقدرة والوجوب والامتناع بالقدرة لا ينافيانها
كما في شرح الصحائف واليه اشار بقوله يقال له هل علم الله ان
هذه الاشياء تكون على ما هي عليه الرابعة ان شمول علمه تعالى
لافعاله تعالى ايضا لا يستلزم نفي صدورها بالقدرة والاختيار
واليه اشار بتعليق الكون كما علم على الارادة مطلقا قال في شرح
المقاصد واما النقض بفعل البارئ تعالى بانه يشمل علمه لافعاله
ايضا فيلزم ان لا يقع فيها خلاف علمه البتة مع الاتفاق على كونها
بقدرته واختياره فمدفوع بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا
من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل البارئ لان
ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان
يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب
او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا
فلا محذور بخلاف ارادة العبد ثم اشار الى حكم من استدل
بالآيات المذكورة واولها على مذهبه من القدرية تنبيها على جمهور
اهل السنة من عدم اكفارهم وان في عبارة الفقه روايات الدينية
وقال في الفقه الابسط ولم يكفر هذا المستدل بالآيات المذكورة
على مذهب القدرية لانه لم يرد الآية حيث اولها على مذهبه
ولم ينكرها وانما اخطأ في تأويلها حيث خالف الآيات المحكمات
والدلائل القطعيات ولم يرد تنزيلها فكان استدلاله شبهة الدليل
وليس به ولخفاء فساده بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر كان عذرا
في عدم الاكفار له ولذا اي لما ذكر من الخطأ في التأويل بلا رد التنزيل
لا يكفر من قال ان اصابتني مصيبة اي ما يصيب من المعصية اي هي مما
ابتلاني الله بها مجازاة وانتقاما على سوء الاختيار او هي مما اكتسبت
وحصلتها باختياري وليست هي مما ابتلاني الله بها واستدل
القائل على عدم الابتلاء بها من الله بانها اضيفت الى العبد
في الآية لان الله تعالى قال وما اصابك من سيئة اي معصية

معصية فمن نفسك لانها المحصل في استجلاب المعاصي وقال
وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم فبسبب معاصيكم وهو مخطئ
في التأويل فانه لا ينافي الابتلاء المدلول بقوله كل من عند الله فان
الكل منه ايجادا وايصالا غير ان الحسنة احسانا وامتنانا والسيئة
مجازاة وانتقاما كما في تفسير البيضاوي واليه اشار بقوله اي
بذنوبكم وانا قدرته عليكم وفيه اشارات الاولى الرد على القدرية
الحاملين للسيئة في الآية على المعصية واليه اشار بالتفسير قال
الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة
وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السيئة
الى نفسه في الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الآية
الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق
بينهما ودفع التناقض ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة
مضافة الى الله وجب ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة
الى العبد حتى يزول التناقض الثانية جواز اضافتها الى الله
من حيث الايجاد والى العبد من حيث الاكتساب واليه اشار
بالاضافة اليهم والتقدير ولا يقدح فيه اضافتها اليهم كما في قوله
حكاية عن ابراهيم واذا مرضت فهو يشفين حيث اضاف المرض
الى نفسه والشفاء الى الله رعاية للادب ولم يقدح ذلك
في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء الثالثة عموم التقدير — واليه اشار بالتعرض له صح
وقد كشف سياق قوله ما اصابك من حسنة فمن الله حيث يفيد
العموم في جميع الحسنات التي منها الايمان وقد حكم على كلها بانها من الله
فثبت ان الايمان من الله وكذلك قوله وان تصبهم سيئة يفيد
العموم في كل السيئات فالآية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي
من الله تعالى وخلقه ولان كل من قال الايمان من الله وخلقه قال
الكفر من الله وخلقه فالقول بان احدهما من الله دون الآخر مخالفة
لاجماع الامة كما في التفسير الكبير واليه اشار بقوله في التفسير وانا قدرته
ثم اشار الى ان عدم اكفاره لخفاء فساد تأويله فقال الا انه اخطأ

في التأويل بل لزمه التنزيه فيه فكان خفاء خطائه عذرا له في عدم الكفر
قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد
عمر بن الحسين رحمه الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر
الانصاري كان يقول نظر اهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة
ونفاذ المشية ونظر المعتزلة الى تعظيم الله في جانب العدل والبراءة
عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم
والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطأ ومنهم من اصاب
ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله وربك الغني ذو الرحمة
فصل لما فرغ عن بيان خلق فعل العبد وتكوينه شرع في بيان
خلق المعجزات لتصديق الانبياء وبيان كون العصمة فيهم وصونا لهم
عن القبيح وارتكابه فاشار الى الاول حيث قال في الفقه الاكبر مقدما
لبيانه على العموم والآيات اي المعجزات الدالة على الصدق
للانبياء لتصديقهم في دعواهم النبوة حق ثابت فان
تفاصيلها وان كانت آحادا فالقدر المشترك ثابت بالخبر
المتواتر وفي المقام اشارات الاولى انه قد يطلق النبي على الوجه
العام او الترادف للرسول فالنبي انسان بعثه الله لتبليغ
ما اوحي اليه وكذا الرسول وهو المراد هنا ولذا اقتصر على الانبياء
وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي
واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب
فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة
والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام واليه اشار الامام ببيان
الشريعة الناسخة لكل رسول فيما سيأتي الثانية ان البعثة
لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فان
النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد
لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب على الله عند المعتزلة لكونها لطفا
وصلاحا للعباد وتجب عنه عند الفلاسفة لكونها سببا للخير
العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير

كثير من الماتريدية وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل
ان لا يوجد كاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع
لاستحالة الجهل عليه والمختار انها لطف من الله ورحمة يحسن فعلها
ولا يقبح تركها ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع
شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء
وهو اعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد واليه اشار
الامام بالاطلاق وعدم بيان الوجوب في المقام الثالثة
ان المعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة فيعم الامر للفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه
كعدم احراق النار واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات
الاولياء والولايات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء
وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد
عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كما ذكره الامام الرازي واليه
اشار بالآيات في المقام لان المتبادر منها خوارق العادات
الدالة على صدق الانبياء في دعواهم المقارنة لها فانها بمنزلة
صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها
العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال
هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث
مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم
الضروري بصدقه من غير ارتياب ثم اشار الى اظهر معجزات نبينا
عليه السلام على الخصوص وقال في رواية البلخي والخوارزمي حدثني
الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي التابعي الجليل المجتهد ادرك
خمسمائة من الصحابة عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله
بمكة فلقتين فان هذا من جملة معجزات نبينا الظاهرة المتواترة
قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق
القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك

في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف رواه سبعة
من الصحابة علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وانس وحذيفة
وجبير بن مطعم رضي الله عنهم وروى عنهم ثلثة عشر شيخا
خرجه البخاري ومسلم عن ابن مسعود وابن عباس وانس واحمد بن حنبل
وابو عوانة وابو داود الطيالسي واسحق بن راهويه وعبد الرزاق
والطبراني وابن مردويه عن ابن مسعود وابن عباس والبيهقي
وابو نعيم عن ابن مسعود وفي رواية انس وابن عباس ان ذلك
كان بعد سؤال المشركين وفي رواية ابي نعيم عن ابن مسعود انه
قال لقد رأيت احد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة ورواه
البيهقي والقاضي عياض عن علي وحذيفة بن اليمان ومسلم
والترمذي عن ابن عمر واحمد بن حنبل والبيهقي عن جبير بن مطعم رضي
الله تعالى عنهم وقال السبكي انه متواتر ومحل الانشقاق قبل
مكة ووقع شقة على ابي قبيس وشقة على السويداء وروئي حراء بينهما
وقيل منى وكان يطلب صناديد قريش فقال بعضهم ابعثوا الى اهل
الافاق فلما اخبروا بمثله قالوا هذا سحر مستمر كما في شرح الشفاء
للخفاجي واكرم موسى بفلق البحر في الارض واكرم محمد عليه السلام
ففلق له القمر فوق السماء وانظر الى فرق ما بين السماء والارض
كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر وقال في الفقه الاكبر وخبر المعراج
الى السماء حق ثابت بالروايات المشهورة عن ثلاثة وثلثين
صحابيا امير المؤمنين عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر
وابي بن كعب وابن عمرو بن العاص وحذيفة بن اليمان وانس
وجابر بن عبد الله ومالك بن صعصعة وابي ايوب وابي امامة
وابي ذر وابي سعيد الخدري وسمرة بن جندب وبريدة وصهيب
وشداد بن اوس وابي هريرة وسهل بن سعد وعبد الله بن سعد
ابن زرارة وعبد الرحمن بن قرط وابي الحمراء وابي ليلى الانصاري
وعقبة بن عامر وعطارد بن حاجب التميمي وابي حبة وابي سفيان
ابن حرب وام سلمة وام هانئ وعائشة واسماء بنتي ابي بكر رضي الله

الله عنهم وروى عنهم اكثر من ثلثة وثلثين شيخا رواه احمد بن حنبل
وابن مردويه عن عمر وابو نعيم والبزار والبيهقي عن علي واحمد والبخاري
ومسلم والنسائي والبزار والبيهقي عن علي واحمد والبخاري ومسلم
والنسائي والبزار والطبراني وابو يعلى وابو نعيم والبيهقي وابن جرير
وابن مردويه عن ابن عباس واحمد والبخاري ومسلم والترمذي
وابن ماجه والبزار وابو يعلى والطبراني والبيهقي وابو نعيم والحاكم
وسعيد بن منصور وابن عساكر وابن مردويه والحارث
ابن ابي اسامة وابن شاهين عن ابن مسعود وابو داود والبيهقي
والطبراني وابو نعيم عن ابن عمر ورواه ابن مردويه وعبد الله
ابن احمد عن ابي بن كعب والبيهقي وابن مردويه عن ابن عمرو بن العاص
واحمد والترمذي والنسائي والحاكم وابن جرير والبيهقي وابن
ابي شيبة وابن مردويه عن حذيفة اليمان ورواه البخاري ومسلم
وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه واحمد وابو يعلى
والبيهقي والبزار وابن جرير وابن لال وابن ابي حاتم والحكيم
الترمذي وابن سعد وابن حبان وابن عساكر وسعيد بن منصور
وابن مردويه والضياء والدارقطني عن انس ورواه البخاري
ومسلم والطبراني والديلمي وابن مردويه عن جابر واحمد والبخاري
ومسلم عن مالك بن صعصعة والبغوي وابن عساكر عن ابي امامة
وابن ابي حاتم وابن مردويه عن ابي ايوب الانصاري والبخاري
ومسلم وابن عساكر عن ابي ذر واخرجه البيهقي وابن جرير وابن ابي حاتم
وابن مردويه عن ابي سعيد الخدري والترمذي والبزار والحاكم
والرؤياني وابن حبان وابو نعيم وابن مردويه عن بريدة وابن مردويه
عن سمرة بن الجندب والطبراني وابن مردويه عن صهيب بن سنان
الرومي ورواه ابن ابي حاتم والبيهقي والبزار والطبراني وابن مردويه
عن شداد بن اوس والبخاري ومسلم عن ابي حبة الانصاري والبخاري
ومسلم وابن ماجه واحمد بن حنبل وابن ابي حاتم والطبراني وابن جرير
والبزار وابو يعلى والبيهقي وابن سعد وسعيد بن منصور وابن عرفة

وابن عدي وابن مردويه عن أبي هريرة وابن عساكر عن سهل بن سعد
والبزار وابن قانع وابن عدي عن عبد الله بن سعد بن زرارة والطبراني
وأبو نعيم وسعيد بن منصور وابن مردويه عن عبد الرحمن بن قرط
والطبراني وابن قانع وابن مردويه عن أبي الحمراء والطبراني وابن
مردويه عن أبي ليلى الأنصاري وأبو نعيم عن أبي سفيان والطبراني والحاكم
والبيهقي وابن مردويه عن عائشة وابن مردويه عن أسماء بنت أبي بكر
ورواه ابن سعد عن أم سلمة وابن جرير وابن إسحق والطبراني وابن
مردويه وأبو يعلى وابن عساكر عن أم هانئ والطبراني عن عقبة بن عامر
وأبي الحمراء والبيهقي عن عطارد بن حاجب التميمي فإنه من جملة ما أكرم الله به
نبينا صلى الله عليه وسلم من المناجات وإمامة الأنبياء والعروج إلى
سدرة المنتهى وما رأى من آيات ربه الكبرى أكرم سليمان بمسيرة
غدوه شهرا وأكرم محمد عليه السلام بالمسير إلى بيت المقدس والسماء
في ساعة كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر واشتمل على أمور في مقام
التحدي كذلك واختلف في وقت الإسراء فقيل كان بعد مبعثه
بخمسة عشر شهرا وقيل بخمس سنين وقيل قبل الهجرة بسنة واختلف
السلف في أن الإسراء بروحه أو بجسده فقال قوم إنه كان بالروح
وأنه كان في المنام وإليه ذهب معوية وعائشة رضي الله عنهما ومحمد
ابن إسحاق وقال آخرون كان بالجسد في اليقظة إلى بيت المقدس
وإلى السماء وحيث شاء الله بالروح وقال الجمهور إنه كان بالجسد
والروح في اليقظة احتج الأولون بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
أريناك إلا فتنة للناس صرح بالرؤيا وهي إنما تكون في المنام
وبما حكي عن عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ليلة المعراج وبقوله عليه السلام في هذا الحديث بينا أنا نائم
وبقوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام
في بعض روايات أنس رضي الله عنه وأجيب بأن الآية دليل لنا
تدل على أنها رؤيا عين وإسراء شخص إذ ليس في الحلم فتنة ولا يكون
فيه شك لأحد لأن كل أحد يمكن أن يرى مثل ذلك في الكون في ساعة

ساعة واحدة في أقطار متباينة وقول عائشة رضي الله عنها لا يصلح
للاحتجاج به ههنا لأنها لم تحدث به عن مشاهدة لأنها لم تكن زوجة
في ذلك الوقت ولا في سن من يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد
على الخلاف المار في وقت الإسراء ولا حجة في قوله بينا أنا نائم
لجواز أن يكون النوم أول وصول الملك إليه وليس في الحديث ما يدل
على أنه كان نائما في القصة كلها وقوله فاستيقظت لا يدل عليه
لجواز أن يكون المراد استيقظ أي بعد نوم كان في موضع نومه بعد الوصول
إليه وأنه وقع مرتين أو مرارا تارة في اليقظة والباقي في المنام
وعلى ذلك تخرج جميع الأحاديث على اختلاف عباراتها واحتج
الآخرون بقوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
إلى المسجد الأقصى الذي الآية علق الإسراء بالمسجد الأقصى ولو كان ثمة
أمر زائد على ذلك لبينه لأنه سيق لبيان شرف النبي صلى الله عليه وسلم
ومدحه وذكره كان أبلغ في ذلك لثبوته حينئذ بالدليل القطعي الذي
يكفر جاحده والجواب أن الزائد على ذلك ثبت بأحاديث مشهورة
إنكارها ضلال واحتج الجمهور بالكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي أسرى
بعبده وجه ذلك أنه لو كان في النوم لم يقل أسرى بعبده بل يقال
بروح عبده لا يقال لجواز أن يكون تقديره ذلك لأن الأصل خلاف
الحذف والتقدير وبالأحاديث الدالة على أنه عليه السلام رأى ربه
بعينه ليلة المعراج وهي مشهورة عن ابن عباس وأنس وأسماء وعليه
كثير من العلماء وإليه أشار بقوله ومن رده فهو مبتدع ضال قال
في شرح المقاصد والحق أنه في اليقظة إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب
وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة
والمنكر مبتدع ثم إلى الجنة أو إلى العرش أو طرف العالم على اختلاف
الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر أنه نعت لقريش المسجد الأقصى على ما هو
عليه وأخبرهم بحال عيرهم وكان على ما أخبر وبما رأى في السماء من العجائب
وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا أنه
أمر ممكن أخبر به الصادق ودليل الإمكان تماثل الأجسام فيجوز

كما في الشرح الأكملي للمشارق
وكما صرح به النووي
منه

الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع
وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ع ايضا لو كان دعوى النبي عليه السلام
المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض
من اسلم ترددا منه في صدق النبي عليه السلام قد اشار الامام في المقام
بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا محمد صلعم الى اثبات
نبوته بالمعجزات من باب برهان الان وتقريره على ما في شرح المقاصد
وغيره انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كذلك
فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى
الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران
واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت
جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد اما بيان الاول
فهو انه عليه السلام تحدى بالقران ودعا الى الاتيان بسورة من مثله
في البلاغة والفصاحة مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على
المباهاة والمباراة فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوافر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات واما بيان الثاني فهو
انه اخبر عن المغيبات الماضية كقصة نوح وابراهيم ولوط وقصة موسى
ويوسف وغيرهم على تفاصيلهم من غير سماع من احد ولا تلق من كتاب
وعن المغيبات المستقبلة كقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس
شديد ومن بعد غلبهم سيغلبون سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله عم
سيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها الخلافة بعدي ثلثون سنة واخباره
بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله
وغير ذلك مما روي في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة
فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال فيتميز عن الكهانة
ونحوها واما بيان الثالث فهو انه ظهر منه عليه السلام افعال على خلاف

خلاف العادة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها
تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنهما مما يربى على الف كما فصل في دلائل النبوة
واما اثبات نبوته العامة من باب برهان اللم فتقريره على ما في المطالب العالية
للامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين اقوام لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم
اني بعثت بالكتاب والحكمة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس
في قوتهم العلمية والعملية وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل
ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ولا معنى للنبوة
الا ذلك واشار الى الثاني مشيرا الى مذهب المحققين من
اهل السنة من عصمة الانبياء عن الكفر مطلقا قبل البعثة وبعدها
وعن الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا او المنفرة مطلقا
كما في شرح المقاصد وغيره وهذا مذهب ائمتنا واختاره الاستاذ
قال الامام النووي هو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين وقال
في المسايرة هو المختار فيما ليس طريقه الابلاغ واما فيه فهم معصومون فيه
من السهو والغلط وقال فيه مبنا لعصمتهم على العموم والانبيا صلوات
الله عليهم كلهم منزهون بتنزيه الله بعد البعثة كما دل الوصف فان
الف على حقيقة في حال الاتصاف كما تقرر في الاصول عن الصغائر
ظاهره الاطلاق لكن المراد به العمد لما بينه ما سيجي بعده من التصريح
والكبائر مطلقا خلافا للحشوية فيهما والكفر مطلقا كما دل الاطلاق
فيهما وكذلك فيه قبل البعثة كما صرح به وعينه الدليل بعده خلافا
للشيعة فيه في حال التقية وللازارقة من الخوارج مطلقا وايضاح المرام
وتفصيل المقام ان القبيح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره
وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا
او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي الباقلاني سهوا زعما منه انه لا يخل

في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر مطلقا وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في المهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية لما سيأتي من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا كما في شرح المقاصد وغيره وتمسك الجمهور بوجوه لا تخلو عن مقال كما في المواقف فلذا لم يتعرض لها الامام واشار الى اثبات عصمة نبينا اولا على الخصوص والاستدلال عليها بوجه يثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل فقال فيه ومحمد صلى الله عليه وسلم حبيبه اي محبوبه المكرم عنده واصل المحبة الميل الى ما يوافق المحب وهو عليه تعالى محال فمحبته له العصمة وتوفيقه وتهيئة اسباب القرب وافاضة رحمته عليه كما في الشفاء وفيه اشارة الى قوله عليه السلام انا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر رواه الترمذي والدارمي والبيهقي ورسوله اي المرسل منه بشريعة مجددة الى جميع الانس والجن كما دل الاطلاق في المقام ففيه اشارة الى عموم رسالته من اصل بعثته ولا يخص بعصر بخلاف بعثة آدم ونوح كما في فتح الباري ونبيه اي المخبر عنه المامور بالابلاغ والانذار وفي المقام اشارات الاولى انه عطف الوصفين في المقام يشير الى ان الرسول اخص من النبي فان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا كما في الشفاء الثانية انه عليه السلام جامع لهما شرف به روحه قبل ارواح جميع الانبياء لقوله عليه السلام اني عند الله لخاتم النبيين وان آدم لمنجدل في طينته اي ساقط على الجدالة وهي

خاتم

الارض وليس المعنى انه كان نبيا في علم الله كما ظن الذي المعلوم لا يخص به بل ان الله خلق روحه قبل روح آدم وسائر الارواح وخلع عليه خلعة التشريف بالنبوة اعلاما للملأ الاعلى به الثالثة انه عليه السلام رسول نبي بعد موته كما دل اطلاق صيغة الفاعل وبه صرح في تحرير الكلام فان النبوة صفة لروحه فهو بعد موته رسول نبي ولا يضر انقطاع الوحي والتبليغ فقد اكمل دينه كما في شرح الشفاء للخفاجي كما قال الامام عبد القاهر البغدادي ان المتكلمين من اصحابنا على انه عليه السلام حي بعد وفاته وانه يسر بطاعات امته كما في الدر المنظم للحافظ ابن حجر الهيثمي الرابعة ان الرسالة اشرف من النبوة كما ذهب الجمهور واليه اشار بتقديم الوصف في المقام وصفيه اي مصطفاه ومعزه المختص به بلا تعلق بغير الله في ظاهره وباطنه كما في شرح الشفاء وفيه اشارة الى قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد آدم ابراهيم واصطفى من ولده اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى من بني كنانة قريشا واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم رواه مسلم وغيره عن واثلة بن الاسقع ونقيه اي منقاه عن الآثام وبينه بقوله لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله اي لم يشرك به شيئا جليا او خفيا طرفة عين اي في وقت وان قل لان الطرف تحريك الاجفان للنظر فهو كناية عن اقصر وقت قط اي في الزمان الماضي يعني قبل النبوة فانه ظرف للماضي وخطئ الكشاف في استعماله ظرفا للمستقبل والمعنى لم يتلبس بشيء مما ذكر في وقت ما قبل النبوة وكذا بعدها بالطريق الاولى وفيه اشارة الى الرد على الشيعة المجوزة صدور الكفر حال التقية وعلى الازارقة المجوزة مطلقا ولذا اكد النفي ولم يرتكب قصدا الكبائر صغيرة ولا كبيرة قط اي قبل النبوة فلم يثبت عنه كبيرة ولا صغيرة عمدا قبل النبوة ولا بعدها بالطريق الاولى فلا ينافي ما سيأتي وفيه اشارة الى الرد على الحشوية المجوزة لذلك واوضح المقام وقال في كتاب العالم ولم يأمر بشيء نهى الله عنه اي لم يخالف في شيء

والمحاباة

فان الخطاب مع وانا البدء ... انه كان في النبوة ... والبعث ... الا ان ما مر من ... الفصح

ظنه كثير من شراح الحديث

منه

وفصل الامام ابن الهمام في المسايرة فقال اذا قلنا ان النبوة من الانباء والنبي بمعناه المنبئ عن الله فلا شك انه ليس منتفيا حال النوم ولا منتفيا حال السكوت والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد واذا قلنا انها بدونه من مرتبة من القرب خاصة يفترق لها الحاجب والتبليغ عن الله ممن اوحي اليه بذلك فهي بعينها باقية ابدا وصفا للروح ودليل من ذهب الى حيوة الانبياء عليهم السلام ما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن انس عنه عليه السلام انه قال الانبياء احياء في قبورهم يصلون

منه

من الاحكام بل جميع ما قال فيه وحي من الملك العلام وفيه اشارة الى العصمة
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الاحكام والامر
لفظ طلب به الفعل جزما بوضعه له استعلاء والنهي لفظ طلب به
الكف جزما بوضعه استعلاء كما في مرقاة الاصول ولم يقطع شيئا
وصله الله اي لم يقع منه عليه السلام في شيء قطيعة لا يرضى بها الله
كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء
والكتب في التصديق وسائر ما فيه ترك خير او تعاطي شر فانه يقطع
الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل كما
في تفسير البيضاوي وفيه تأكيد لبيان عصمته عن جميع الكبائر مطلقا
ولا وصف امرا اي لم يبين شيئا وصف الله ذلك الامر بغير ما
وصف به النبي وبينه وسمي الامر الذي هو واحد الامور به تسمية
للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شان وهو الطلب
والقصد كما في تفسير البيضاوي واوضح بقوله وكان موافقا لله
في جميع الامور لم يبتدع اي لم ينشئ شيئا في الدين بزيادة او نقص
بغير اذن من الله تعالى ولم يتقول على الله غير ما قال اي لم يفتر على الله فرية
وسمي الافتراء تقولا لانه قول متكلف وفيه اشارة الى قوله تعالى
ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه
الوتين وحاصل الوجوه فيه انه لو نسب الينا قولا لم نقله لمنعناه
عن ذلك اما بواسطة اقامة الحجة بان نقيض له من يعارضه او بان نسلب
عنه القدرة على التكلم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة لئلا يشتبه
الصادق بالكاذب كما في التفسير الكبير وما كان من المتكلفين اي
في دعوة الخلق الى الشريعة بل كل عقل سليم وطبع مستقيم فانه يشهد
بصحتها وجلالتها وبعدها عن البطل كما في التفسير الكبير وفي البيان اشارة
الى ان هدايته عليه السلام وانتفاع اهل الدنيا بدعوته اكمل من انتفاع
سائر الامم بدعوة سائر الانبياء فوجب كونه عليه السلام افضل
من سائر الانبياء ولانه تعالى وصف الانبياء بالاوصاف الحميدة
ثم امره عليه السلام بان يقتدي بهداهم وقد امتثل به واتى بجميع ما

ما اتوا به من الخصال الحميدة واجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون افضل
منهم كما في التفسير الكبير والمعالم للرازي واستدل الامام بوجهين
الاول ما اشار اليه بقوله ولذلك المذكور من الامور قال تعالى
من يطع الرسول فقد اطاع الله وهذه الاية من اقوى الدلائل على انه
معصوم في جميع الاوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه الى الخلق عن الله
تعالى لانه لو اخطأ في شيء منها لم يكن طاعته طاعة الله وايضا وجب
ان يكون معصوما في جميع افعاله لانه جعل الرسول قائدا لجميع خلقه من الجن
والانس فوجب الانقياد له في كل امر ونهي وكل فعل واخطب عليه
الا ما خصه الدليل وهو الاشياء التي يثبت بالدليل المنفصل انها
من خواص الرسول او صدر طبعا واليه اشار بقوله وامينا على [illegible]
وسنته وامر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان
بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الآتي بمثل ذلك الفعل
مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت كون الانقياد له في جميع اقواله
وجميع افعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقيادا لحكم الله كما
في التفسير الكبير الثاني ما اشار اليه بقوله ولذلك قال تع وما اتاكم
الرسول من الامر فخذوه وتمسكوا به لانه واجب الطاعة وما نهاكم
عنه عن اتيانه فانتهوا عنه فهو عام في كل ما اتى الرسول ونهى عنه
وامر الفيء داخل في عمومه كما في التفسير الكبير فلو اتى بمعصية
لوجب علينا بحكم النص متابعته في فعل ذلك الذنب وهذا باطل
فذاك باطل كما في المعالم للرازي وفي المقام اشارات الاولى
ان العصمة تنزيه الله انبيائه بان لا يخلق فيهم ذنبا كما هو المتبادر
لا ملكة تمنع الفجور كما زعم الفلاسفة ولا خاصة يمتنع بسببها صدور
الذنب عنهم كما زعم قوم واليه اشار بقوله منزهون وبينه الامام
ابو منصور الماتريدي بقوله العصمة لا تزيل المحنة اي الجبر على الطاعة
ولا تعجز عن المعصية بل هي لطف من الله مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء كما في البداية الثانية ان شرط النبوة المذكورة
كمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن كل ما يخل بحكمة البعثة

كما في شرح المقاصد واليه اشار بصيغة التذكير وتنوينه الشان
في مقام البيان وخالف في المذكورة لبعض المحدثين فروي
عن الاشعري الثالثة انه عليه السلام مبعوث الى كافة الثقلين
وسائر الرسل الى اقوامهم واليه اشار في مقام البيان بقوله قائدا
لجميع خلقه من الجن والانس والى الاخذ من قوله تعالى يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا لان الخطاب به يعم كل الناس ولانه علم بالتواتر
انه عليه السلام ادعى البعثة الى كل العالمين كما في التفسير الكبير الرابعة انه
عليه السلام مبعوث الى الانس والجن دون الملك واليه اشار ببيان
الجميع بالفريقين وصرح به الحليمي والبيهقي ونقل في تفسير الرازي والبرهان
النسفي الاجماع عليه كما مر ولعله اجماع المحققين فان لبعض المحدثين خلافا فيه
الخامسة ان العصمة ثبتت في جميع الانبياء قطعا واما في جميع
الملائكة فالمختار عصمتهم جميعا كما في المقاصد واما هاروت وماروت
فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه
المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس
ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل
في اعتقاده والعمل به كما في شرح العقائد النسفية لكن عموم الادلة ظنية
كما في شرح المواقف وفي شرح الفقه الابسط للفقيه عطاء الجوزجاني
انهم معصومون عن المعاصي الا هاروت وماروت فانهما مخصوصان
من بين الجملة واليه اشار بالاقتصار على بيان عصمة الانبياء في المقام
وبينه الامام ابو منصور السمرقندي في شرح التاويلات الماتريدية فقال
زوال العصمة من افراد الملائكة لتحقق المعصية منهم جائز اذ تعلق به
عاقبة حميدة او لم يتعلق به عاقبة وخيمة بخلاف الانبياء عليهم السلام
عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان متصورا
من حيث ذات الفعل وتمسك الملحدون بقصص الانبياء التي نقلت
في القران والحديث فانه يوهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك واجيب عنه اجمالا
بان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب

وقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله صح

في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل
البعثة او غير ذلك كما في المقاصد وتفصيلا بما بين في التفاسير
والكتب المصنفة في هذا الباب والى الجواب الاجمالي اشار
وقال في الفقه الاكبر وقد كانت منهم اي من الانبياء زلات
اي صغائر صادرة عن سهو ونسيان في زمن النبوة بمقتضى البشرية
واليه اشار باطلاق الزلة فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى
اصل الفعل فانها مجاز ماخوذ من زل في الطين اذ لم يقصد الوقوع
ولا الثبات بعده كما في الاصول وفسره بعطف قوله وخطايا
اشارة الى نفي الصغائر المنفرة كالتطفيف بحبة لصدورها
بالقصد والخطيئة ما لا يكون عن قصد الى فعلها كما في المفردات
وفيه اشارات الاولى ثبوتها بالنصوص واليه اشار بقوله
وكانت منها قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقوله عليه السلام
انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني رواه البخاري
ومسلم وابو داود والنسائي وظاهره انه يورد عليه النسيان
فيتصف به الا انه لا يقر عليه فيما هو امر ديني بل ينبه كما في المسايرة
الثانية ان تخصيصها بزمن النبوة كما دل الصفة اشارة
الى ان ما نص عليه من غير الزلات لم يصدر في زمن النبوة فهو محمول
على ما قبل النبوة نحو قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فان كون ذلك
قبل البعثة كما في المواقف الثالثة الرد على من نفى الصغائر
سهوا كبعض الشيعة الرابعة الرد على من نفى الكبائر قبل البعثة
ككثير من المعتزلة وبعض المحدثين لثبوتهما بالنصوص واليه اشار
بتعليق الحكم على الموصوف بصفة هي حقيقة في الحال الخامسة
الرد على من نفى الزلة ايضا مطلقا ذاهبا الى ان الواقع اختيار
الفاضل وترك الافضل لعدم جريانه في جميع موارده واليه اشار
بقوله وقد كانت منهم زلات فصل في تحقيق النسخ في بعض
الاحكام واتحاد الدين واصول الاعتقاد لجميع الرسل عليهم السلام
قال في كتاب العالم والرسل لم يكونوا على اديان مختلفة اي لم يكونوا

على اصول متباينة في الاعتقاد ولم يكن كل منهم اي كل واحد من الانبياء
والرسل يأمر قومه الذي بعث اليهم بترك دين واصول اعتقاد
الرسول الذي كان قبله بل كانوا يأمرون بالقيام عليها لان دينهم
واعتقادهم كان واحدا كما قال تعالى دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا
وفي المقام اشارات الاولى ان الدين بمعنى اصول الشريعة
فيرادف الملة واليه اشار بقوله والرسل لم يكونوا على اديان مختلفة
قال الامام الزجاج الملة السنة والطريقة ثم نقل الى اصول الشرائع
باعتبار انها يمليها النبي المبعوث على من امر بارشادهم ولهذا لا يختلف
الانبياء عليهم السلام فيها وقد يطلق على الباطل كما يقال الكفر ملة واحدة
ولا اعتبار ملاحظة الاصل لا تضاف الى الباعث تعالى شانه فلا يقال
ملة الله تعالى ولا الى آحاد الامة والدين يرادفه صدقا لكنه باعتبار
قبول المأمورين لانه الطاعة في الاصل وللنظر الى وحدتها قال
تعالى دينا قيما ملة ابراهيم وقد يتجوز به خاصة فيطلق على الفروع ايضا
ومنه قوله تعالى وذلك دين القيمة اي الملة القيمة على ان تغاير الاعتبار
كاف في صحة الاضافة وعلى الطائفة المخصوصة بعمر دون زيد
نظرا الى الاصل ولهذا صح اضافته الى الباعث تعالى والى الآحاد
ويقع على الباطل ايضا الثانية ان الشريعة بمعنى الاحكام الجزئية
المختلفة واليه اشار بقوله وكان كل رسول يدعو الى شريعة نفسه
واتباع احكامه التي بعث بها الى قومه وينهى عن شريعة الرسول الذي
كان قبله وينسخ احكامه بعثته لان شرايعهم واحكامهم الجزئية كانت
كثيرة مختلفة فاشار الى ان الشرائع بمعنى الاحكام الجزئية قال الامام
الزجاج الشريعة هي المورد في الاصل وهي اسم للاحكام الجزئية التي
يتهذب بها المأمورون معاشا ومعادا سواء كانت منصوصة
من الشارع او راجعة اليه ولذلك قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا والتبديل والنسخ يقع فيها ويتجوز بها فتطلق على الاصول
الكلية ايضا اطلاقا شايعا كما في كشف الكشاف الثالثة ان
الرسول من جاء بشرع مبتدا والنبي من لم يأت به وان امر بالابلاغ كما

كما في شرح الشافية والتأويلات الماتريدية واليه اشار بقوله وكل رسول يدعو الى
شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله واختاره
المحققون وصرح به البيضاوي وفي سورة الحج وقيل الرسول من جمع
الى المعجزة كتابا منزلا عليه دون النبي ورد بزيادة عدد الرسل
على الكتب الرابعة ان ذلك بوقوع النسخ بان يدل على خلاف
حكم شرعي دليل شرعي متراخ واليه اشار بقوله وينهى عن شريعة الرسول
الذي كان قبله الخامسة انه جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح
العباد فلان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما
عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعليم
الخبير القدير وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة واليه
اشار بالتعرض للقبلية السادسة انه جائز نقلا لان الاستمتاع
بالاخوات كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر
الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب
في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع
يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع كما في شرح مرقاة الاصول
واليه اشار بقوله لان شرائعهم كانت كثيرة مختلفة قال الامام
الرازي في المطالب العالية الشرائع منها ما يعرف نفعه بالعقل
معاشا ومعادا فهذا ممتنع طرو النسخ عليه كمعرفة الله تعالى وطاعته
ابدا ومجامع هذه الشرائع العقلية امران التعظيم لامر الله والشفقة
على خلق الله ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا بالسمع وهذا يمكن
طرو نسخه وتبديله وحكمة نسخه ان الاعمال البدنية اذا واظب عليها
الخلف عن السلف صارت كالعادة وظن انها مطلوبة لذاتها فيمتنع
الوصول بها الى ما هو المقصود من معرفة الله وتمجيده بخلاف ما اذا
تغيرت تلك الطرق وعلم ان المقصود من الاعمال انما هو رعاية احوال
القلب والروح في المعرفة والمحبة فانه لا وهام ينقطع عن الاشتغال

والظاهر كون الرسول صاحب شريعة
بالنسبة الى المبعوث اليهم فلا يرد
النقض باسمعيل فانه بعث الى
جرهم بشرع جديد بالنسبة اليهم وان
كان شرع ابيه فان اولاد ابرهيم كانوا
على شريعته كما نص عليه البيضاوي
في سورة مريم منه

تملك الصورة والقلوب من التطهير المشار اليه بيانه اشار بقوله ولذلك
قال تعالى لكل جعلنا منكم ايها الناس شرعة اي شريعة وهي الطريقة الى الما
شبهت به الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية ومنهاجا وطريقا
واضحا في الدين من نهج الامر اذا وضح ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة
جماعة متفقة على دين واحد في جميع الاعصار من غير نسخ وتبديل
قال في التفسير الكبير وردت ايات دالة على عدم التباين
في طريقة الانبياء والرسل كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
الاية وايات دالة على حصول التباين فيها كقوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا الاية وطريق الجمع ان الاولى مصروفة الى ما يتعلق
باصول الدين والثانية الى ما يتعلق بفروعه السابعة ان
النبي عليه السلام لم يكن متعبدا قبل النبوة بشرع احد من الانبياء
بل كان اراه الله من الحق كما هو المبين في فن التعليل واختار الجمهور انتساخ
الشرايع السابقة بشرع عيسى وعدم بقاء جماعة يثبت بخبرهم الحجة
على شرعه كما صرح به الباقلاني والرازي والقاضي عياض وتوقف
الغزالي والامدي واختلف المثبتون في تعبده بشرع نوح او ابراهيم
او موسى او عيسى مستدلين بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده واجيب بان المراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد
واصول الدين دون الفروع المختلف فيها فانها ليست هدى مضافا
الى الكل ولا يمكن التاسي بهم جميعا فليس فيه دليل على انه متعبد
بشرع من قبله كما في تفسير البيضاوي واليه اشار بقوله واوصاهم
جميعا اي امر كل واحد من الرسل امرا اكيدا باقامة الدين اي المواظبة
والاستمرار على اصول الاعتقاد وبينه بقوله وهو التوحيد وما يتفرع
عليه من الاعتقاديات وان لا يتفرقوا فيه ولا يختلفوا في اصول
الدين والاعتقاد لانه جعل دينهم واحدا لا تباين في طريقتهم
في اصول الدين فقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي
اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى اي شرع
لكم من الدين دين نوح ومحمد ومن بينهما من ارباب الشرايع عليهم السلام

السلام وهو الاصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله ان اقيموا الدين
وهو الايمان بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله ولا تتفرقوا فيه
ولا تختلفوا في هذا الاصل واما فروع الشرايع فمختلف وفيه اشارات
الاولى انه انما خص هؤلاء الانبياء بالذكر لانهم اكابر الانبياء
واصحاب الشرايع العظيمة والاتباع الكثيرة الثانية ان المعنى
شرع لكم من الدين دينا تطابق الانبياء على صحته والمراد منه الامور
التي لا تختلف باختلاف الشرايع وهي الايمان بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الاخر والايمان بوجوب الاقبال على الاخرة والاحتراز
عن زوائل الاحوال الثالثة التنبيه على ان الشرايع على قسمين منها
ما يمتنع دخول النسخ والتبديل فيه بل يكون واجب البقاء في جميع
الشرايع والاديان كالقول بحسن الصدق والعدل والاحسان
والقول بقبح الكذب والظلم والايذاء ومنها ما يختلف باختلاف
الشرايع والاديان كالكثير من الاحكام الرابعة التنبيه على ان
المواظبة على القسم الاول اقوى في تحصيل السعادة الاخروية وعلى
ان الموافقة امر مطلوب في الشرع والعقل كما في التفسير الكبير وقال
تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا
فاعبدون وفيه دلالة على ان جميع الرسل اوحي اليهم بالتوحيد وعبادة
الرب المجيد ومعرفته تعالى بصفات التقديس والتمجيد ودلالة
على النهي عن عبادة غير الله فان ما سوى الله محدث مخلوق مربوب
وانما حصل بتكوين الله وايجاده والعبادة عبارة عن اظهار
الخضوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك لا يليق الا بالخالق المدبر
المحسن فثبت ان عبادة غير الله منكرة والاعراض عن عبادته تعالى
منكر وعبادته تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لان
من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا
بتحصيل المعرفة اولا كما في التفسير الكبير وقال تعالى لا تبديل لخلق الله
لا يقدر احد ان يغيره ولا ينبغي ان يبدله فانه حجة على ضده
كما في التيسير او ما ينبغي ان تغير ذلك اشارة الى الدين المامور

بابقية الوجه له او الفطرة في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها
ان فسرت بالملة الدين القيم المستوي الذي لا عوج فيه كما في تفسير البيضاوي
وفي التفسير الكبير فسر الفطرة والخلق بالتوحيد واشار الامام الى تفسير
الفطرة بالملة بتفسير الخلق بالدين ليتوافق الظاهر بقوله اي لا تبديل
لدين الله اي التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات وفي المقام
اشارات الاولى انه الثابت الدائم كما دل الصيغة واليه اشار
بقوله فالدين اي اصول الاعتقاد لم يتبدل في شرع من الشرايع
ولم يحول الى امر آخر ولم يتغير بنسخ فيه في وقت ما الثانية
ان الاعتقاديات لا يدخلها النسخ واليه اشار بتفريع قوله فالدين
لم يتبدل الثالثة ان النسخ مختص بالاحكام واليه اشار بقوله
والشرايع اي الاحكام الفروعية قد تغيرت اي وقع النسخ فيها
وبدلت الى حكم آخر في وقت ما فاشار الى ان النسخ انما يدخل في الاحكام
العملية دون الاعتقادية والاخبارية وبينه بقوله لانه رب شيء
قد كان حلالا لاناس حرمه الله على آخرين بحسب اختلاف الازمان
والاشخاص الرابعة ان ما بينه انه شرع لنا من الشرايع السابقة
من غير منع عنه ولا نكير فهو شريعة لنا كما تقرر في الاصول واليه اشار
بالتعرض للتحريم والنهي في البعض بالبيان فالشرايع كثيرة مختلفة
لكل رسول شريعة والشرايع هي الفرايض والاعمال دون الاعتقادات
فالحصر اضافي بدلالة المقام وقد استراحت بعملات الاقلام من نظم
جواهر الالهيات في سلك الانتظام ناقلا عن مائتي كتاب للاعلام
ومنتهيا في مائة مقام على ما زل فيه الاقدام ناقلا في موارد الاتفاق
عن نحو المحصل والمواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام
منبها بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام موضحا لذلك
غاية الايضاح للافهام واضعا على طرف الثمام مقتصدا بين الايجاز والاطناب
في كل مقام محترزا عن الاخلال والاملال على الافهام مكررا فيه
من التغيير والنقض والابرام توفيرا للفوائد وتسهيلا للمرام
والتعويل على الاخير في الترتيب والاتمام فجاء بفضل الله سبحانه وبما

واشار الى التعميم بقوله ورب امر
اوالله به اناسا ونهى عنه آخرين صح

حاويا لخمسمائة اشارة من بوعلى ما يؤول ويرام في تحقيق المعاقد
وحسن الانسجام بحيث اذا جاز الناظر الماهر على ما فيه من تدقيق الكلام
وفاز بفحوى مطاويه من تحقيق المقام وحاز تحاقيق حوافيه من ازاحة
شبه الاقوام ثم رأى استنباط ذلك كله من عبارات الامام
تيقن ان اصول الامام جنة تجري من تحتها انهار دقائق الكلام
وان في كل لفظ منها روضا من حقائق المرام وكيف لا وهو المتفرد
في سلوك سبيل الابرام والمتوحد في اشارات الفوائد في كل مقام
والله المتضرع اليه في التوفيق لتتميم سمعيات
الكلام والتسديد في مداحض
الاقدام بجاه نبيه محمد سيد الانام
عليه وعلى آله افضل الصلوة
واكمل السلام

